T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KLASİK VE MODERN KUR'AN YORUMLARINDA ASHÂB-I KEHF KISSASININ TAHLİLİ

Yüksek Lisans Tezi

Emine SEKME

İstanbul, 2014

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KLASİK VE MODERN KUR'AN YORUMLARINDA ASHÂB-I KEHF KISSASININ TAHLİLİ

Yüksek Lisans Tezi

EMİNE SEKME

Danışman: PROF. DR. MURAT SÜLÜN

İstanbul, 2014



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi EMİNE SEKME'nın KLASİK VE MODERN KUR'AN YORUMLARINDA ASHÂB-I KEHF KISSASININ TAHLİLİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 05.12.2014 tarih ve 2014/39-24 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 24/12/2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı **İmzası**

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. MURAT SÜLÜN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER ÇELİK	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İSMAİL TAŞPINAR	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Emine SEKME

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı

Programı : Tefsir

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Murat Sülün

Tez Türü ve Tarihi :Yüksek Lisans - 2014

Anahtar Kelimeler : Ashâb-ı Kehf, Yedi Uyurlar, Rakīm, Yorum, Kıssa.

ÖZET

Ashâb-ı Kehf kıssası, kendilerini dinden döndürmek isteyen zalim hükümdarın zulmünden kaçıp mağaraya sığınan, sığındıkları bu mağarada Allah tarafından yıllarca uyutulduktan sonra tekrar uyandırılan bir grup gencin hikâyesidir. İslam ve Hristiyan kültüründe önemli bir yere sahip olan bu hâdise, Kur'an'ın on sekizinci suresi olan Kehf suresinde 9.-26. ayetler arasında zikredilmiştir. Allah'a inanmış bir grup gencin mücadelesini anlatan bu kıssa, içerisinde bulundurduğu hisselerle doğuda ve batıda yaygınlık kazanmış, hâdise ve hâdisenin kahramanları Müslüman ve Hristiyan halklar tarafından benimsenmiştir.

Tefsirlere ve meallere bakıldığında Ashâb-ı Kehf kıssasının yer aldığı Kehf 18/9-26 ile ilgili çeşitli yorumların yapıldığı görülmektedir. Ashâb-ı Kehf'i oluşturan gençlerin kim olduğu, sayıları, mağarada ne kadar kaldıkları, çok uzun yıllar bedenlerine hiçbir zarar gelmeden nasıl uyutuldukları, Allah'ın bu kıssayı hangi sebeple Kur'an'da zikrettiği, kıssanın muhataplarına sunduğu mesajın ne olduğu konusunda farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu tezde bir Kur'an kıssası olan Ashâb-ı Kehf ile ilgili klasik ve modern Kur'an yorumları ele alınmıştır. Bu yorumlar tahlil edilerek Kur'an'ın Ashâb-ı Kehf ile ilgili ne söylediği ortaya konmaya çalışılmıştır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Emine SEKME

Department : Basic Islamic Sciences

Programme : Qur’anic Exegesis (Tafsīr)

Supervisor : Prof. Dr. Murat SÜLÜN

Degree Awarded and Date : Master - 2014

Keywords : Ashāb al-Kahf, Seven Sleepers, Rakīm, Exegesis, Qıssa.

ABSTRACT

The qıssa of Ashāb al Kahf is the story of several young men escaping from a cruel king who does not respect their religion trying to convert them. These young men who seek refuge in Allah hide in a cave, are put the sleep there by Allah and wake up after many years. This story which has an important place in Islamic and Christian culture is narrated in the Qur’an in the chapter entitled “Kahf” in verses 9-26. This story of several young believeres has gained popularity in the East and the West through the messages it conveys. Indeed, this story and its heroes have been adopted by both Muslims and Christians.

When tafsīrs and translations of Quran are analyzed, it appears that Kahf 18/9-26 has been interpreted from different viewpoints. Different views have been put forward as regards who constitute Ashāb al-Kahf, how many they are, how long stay in the cave, how they survive without any harm to their bodies, why Allah tells us this story, which messages are conveyed in this story and so on. In this thesis, classical and modern exegesis about the Quranic qıssa Ashāb al Kahf is examined with a view to determining what the Quran tells about Ashāb al-Kahf.

İçindekiler

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'DA ASHÂB-I KEHF KISSASININ İŞLENİŞİ

ÖNSÖZ

Kur'an; tevhit, nübüvvet, ahiret gibi konularda bir takım esaslar sunan, bunu yaparken insanların sosyolojik ve psikolojik hallerine temas eden, kendisini okuyup izleyen herkesi iki cihan saadetine ulaştırabilecek ilahî bir kılavuzdur. Bu ilâhî rehber içerdiği ilkeleri çeşitli usüllerle muhataplarına takdim etmektedir. Bu usüllerden birisi de kısssalar yoluyla anlatım sanatıdır.

Kur'an'da bahsi geçen peygamberler ve toplumlarla ilgili manidar haberler ve/veya hâdiselerin aktarılması şeklindeki anlatımlar olarak açıklanabilecek kıssa terimi köken itibariyle "bir şeyin ardına düşmek, ardınca gitmek" anlamlarına gelmektedir. En önemli özelliği hâdiseleri olduğu gibi anlatmak yerine sadece ibret alınacak yönlerinin seçilmesi olarak karşımıza çıkan kıssaların bu şekilde isimlendirilmesi manidardır. Geçmişe ait haberlerin anlatılması anlamında bu fiilin kullanılması, haberleri anlatan kişinin ayak izlerini takip ederek nereye vardığının tespit edilmesine benzetilmiştir.

Kur'an kıssaları Kur'an'ın mesajının iletiminde önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle hem kıssalar meselesi hem de Kur'an kıssalarının her biri çeşitli çalışmaların konusu olmuştur. Bunlardan bir tanesi de Kur'an'ın on sekizinci suresinde yer alan Ashâb-ı Kehf kıssasıdır. Ashâb-ı Kehf hâdisesi hem bir Kur'an kıssası olarak hem de folklorik bir unsur olarak çalışılmıştır. Zalim hükümdarın zulmünden kaçıp dinlerini korumak üzere bir mağaraya sığınan ve burada yıllarca uyuduktan sonra tekrar uyanan bir grup gencin yaşadığı bu sıra dışı hâdise dini, tarihi ve kültürel yönü ile çeşitli açılardan incelenmiştir.

Ashâb-ı Kehf/Yedi Uyurlar ile ilgili çalışmaların çoğunda Ashâb-ı Kehf'in Kur'an ve tefsirlerdeki yerine değinilmiştir. Ayrıca Kur'an ve Kur'an yorumlarının Ashâb-ı Kehf'i ele alışını müstakil olarak ele alan bazı çalışmalar da yapılmıştır. Ancak bu eserler alandaki eksikliği dolduracak nitelikte değildir. Bu nedenle klasik ve modern

tefsirlerdeki anlayış farklılıklarını da dikkate alarak Kur'an'ın bu konuda ne söylediğini, konuyu nasıl ele aldığını tespit etmek amacıyla böyle bir çalışma yapılmaya ihtiyaç duyulmuştur.

"Klasik Ve Modern Kuran Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssasının Tahlili" başlığını taşıyan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kıssanın Kur'an dışı kaynaklarda yer alışı, diğer dinler ve hadisler açısından incelenmiş, ikinci bölümde kıssanın metin ve tarih bağlamı ortaya konmaya çalışılmış, Ashâb-ı Kehf'in tarihsel kimliği üzerinde durulmuştur. Çalışmanın ana konusunu teşkil eden üçüncü bölümde ise kıssanın yer aldığı Kehf suresi 9.-26. ayetler incelenmiş, klasik ve modern Kur'an yorumları çerçevesinde kıssanın Kur'an'da işlenişi tahlil edilmiştir.

Araştırma konusunun tespiti ve tezin teşekkülünde benden yardımlarını esirgemeyen ve bu süreçte beni teşvik eden danışman hocam sayın Prof. Dr. Murat SÜLÜN'e, bugünlere gelebilmem ve çalışmamı bir an önce tamamlayabilmem için maddi-manevi her türlü desteği sağlayan muhterem babama, üzerimden duasını biran olsun eksik etmeyen kıymetli anneme, tezin kaynak temini ve gözden geçirilmesindeki katkılarından ötürü Arş. Gör. Ümmügülsüm ATEŞ, Arş. Gör. Halit KALLİ, M. Enes SEKME ve A. Betül SEKME'ye şükranlarımı sunarım.

Emine SEKME
İstanbul, 2014

KISALTMALAR

b. : İbn (oğul)

bk. : Bakınız

c. : Cilt

c.c. : Celle celâlühû

çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

Ed. : Editör

ERE : Encylopedie of Religion And Ethics

h. : Hicrî

Hz. : Hazreti

hzl. : Yayına hazırlayan

MÖ : Milattan önce

MS : Milattan sonra

nşr. : Neşreden, Tahkik eden

ö. : Ölüm tarihi

r.a. : Radiyallahu Anh

s. : Sayfa

S. : Sayı

ss. : Sayfa aralığı

s.a.s. : Sallallâhu aleyhi ve selem

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

trc. : Tercüme Eden

t.y. : Tarih yok

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

y.y. : Yer yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Kur'an-ı Kerim'in en önemli anlatım metotlarından birisi temsil metodu, bu metodun en güçlü şekli ise kıssalardır. Bazı müfessirlere göre kıssalar Kur'an'ın üçte birini bazılarına göre ise üçte ikisini oluşturur. Kur'an'ın on sekizinci suresi olan Kehf suresi içerdiği dört kıssa ile kıssa bakımından zengin surelerden biridir. Bu suredeki kıssaların birincisi olan, ülkemizde Yedi Uyurlar hâdisesi olarak bilinen Ashâb-ı Kehf kıssası dini, tarihi ve kültürel yönü ile çeşitli çalışmaların konusu olmuştur. Kendilerini dinden döndürmek isteyen zalim hükümdarın zulmünden kaçıp mağaraya sığınan, sığındıkları bu mağarada Allah tarafından yıllarca uyutulduktan sonra tekrar uyandırılan bu gençlerin hikâyesi doğuda ve batıda büyük ilgi odağı olmuştur.

Bu hâdise ilginç bir şekilde Kur'an-ı Kerim'de yer alan diğer kıssalara göre daha çok ilgi görmüş, halk tarafından benimsenmiş, gençlerin isimleri ve sığındıkları mağara etrafında farklı halk inanışları ortaya çıkmıştır. Örneğin; gençlerin yaşadığı kabul edilen şehirlerde çocuklara bu gençlerin isimleri (olduğu rivayet edilen isimler) verilmiş, bunların tılsımlarına inanılmış, bunlar muskalarda kullanılmıştır. Dünyanın çeşitli yerlerinde birçok mağara Ashâb-ı Kehf'in sığındığı mağara olarak kabul edilmiş, bu yerler birer ziyaret mekânı haline getirilmiş, farklı ziyaret adapları ortaya çıkmıştır. Bunlardan Türkiye'de bulunanlara (özellikle Afşin ve Tarsus'taki mağaralara) Selçuklular, Dulkadiroğulları ve Osmanlılar dönemlerinde birçok vakıf yapılmıştır.

Ashâb-ı Kehf'in kültüre etkisi bununla da sınırlı kalmamış görsel sanatlar, musikî ve edebiyat gibi birçok alanda kendisini göstermiştir. Mağara yârânı gençler minyatürlere, hat sanatına, cam altı resimlerine konu olmuştur. Osmanlı döneminde bu kıssayı

anlatan birçok eser kaleme alınmış,[1] gerek divan edebiyatında gerek halk edebiyatında Ashâb-ı Kehf'i konu edinen eserler verilmiştir.

Bu hâdise doğu medeniyeti için olduğu kadar batı medeniyeti için de önemlidir. Hıristiyanlarca "Efes'in Yedi Uyurları" olarak bilinen bu gençler daha sonra aziz ilan edilmiş, bunlar için anma törenleri düzenlenmiştir. Bu törenler Latin kiliselerinde 27 Temmuz'da; Yunan kiliselerinde ise gençlerin mağaraya girdikleri ve uyandıkları tarihler olarak kabul edilen 4 Ağustos ve 22 Ekim tarihlerinde yapılmaktadır.[2]

Ashâb-ı Kehf'in İslam kültüründeki bu öneminden ötürü İslam medeniyetinin temel kaynağı Kur'an'ı Kerim'in konuya bakışı ortaya konmak istenmiştir. Bu nedenle Kehf suresinin mağara yârânını konu edinen kısmı olan Ashâb-ı Kehf kıssası araştırmanın konusu olarak seçilmiştir. Ashâb-ı Kehf kıssasının Kur'an'da yer alış biçimi klasik ve modern Kur'an yorumları çerçevesinde tahlil edileceği için de tezin konusu "Klasik ve Modern Kur'an Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssası Tahlili" olarak belirlenmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

"Klasik ve Modern Kur'an Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssasının Tahlili" konulu bu araştırma tefsir ve meallerde Ashâb-ı Kehf kıssasının ele alınış biçimini tahlil etmek amacıyla hazırlanmıştır. Bunun yapılmasındaki ana gaye Ashâb-ı Kehf'in hangi sebeple Kur'an'da zikredildiğini, Kur'an'ın mağara yârânının hikâyesini muhataplarına nasıl sunduğunu, bunu yaparken hangi mesajların takdimini hedeflediğini tespit etmektir.

Ashâb-ı Kehf kıssasında diğer bütün kıssalar gibi zikredilmeyen bazı hususlar bulunmaktadır. Söz gelimi Kur'an-ı Kerim bu gençlerin ne zaman nerede yaşadıkları, kim oldukları hakkında bilgi vermediği gibi, kimlikleri yerine bu gençlerin önemli bazı

---

[1] Ülkemizdeki yazma eser koleksiyonları Ashâb-ı Kehf metinleri açısından oldukça zengindir. Mensur ve manzum olarak Türkiye'deki birçok kütüphanede yer alan bu metinlerin bir kısmı Arapça, bir kısmı da Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır. Eserlerin çoğu Ashab-ı Kehf kıssasını anlatırken içlerinde Ashâb-ı Kehf'i oluşturan gençlerin isimleri, bu isimlerin tılsımları vs. hakkında bilgi verenleri de yer almaktadır. İstanbul, Ankara, Konya, Çorum, Manisa gibi çeşitli illerimizde kırktan fazla eser bulunmaktadır. Bunların büyük bir kısmı Ankara'daki Milli Kütüphanede yer almaktadır. Ayrıca Mısır, İngiltere ve Fransa'da da Ashâb-ı Kehf ile ilgili Türkçe yazma eserler yer almaktadır. Konu ile ilgili Türkçe ve Arapça yazma eserlerin listesi için bk. Ek.1.

[2] Sümer, 24.

özelliklerini zikretmekle iktifa etmiştir. Fakat bu kıssada diğer kıssalardan farklı olarak gençlerin kaç kişi oldukları ve mağarada ne kadar kaldıkları ile ilgili bazı sayılara yer verilmiştir. İşte verilen bu sayıların, Allah'ın doğru sayıyı bildirmesi mi yoksa başkalarının görüşlerinden haber vermesi mi olduğu açık değildir.

Gerek tefsirlerde gerek bu konuda yapılan diğer çalışmalarda Kur'an kıssalarının en önemli özelliğinin ayrıntı vermemek olduğu, bilakis kıssanın verdiği mesajın öne çıkarıldığı konusunda ittifak vardır. Buna rağmen bu eserlerin çoğu gençlerin isimleri, sayıları, yaşadıkları dönem, kaçtıkları hükümdar, mağaralarının bulunduğu yer gibi ayrıntılı bilgilerle doludur. Hatta bu eserlerin bazıları müellifin konu hakkındaki kanaatlerini desteklemek için yazılmıştır.

Ashâb-ı Kehf hakkında yazılan eserlerin birçoğunda mevcut sıkıntılı noktalardan birisi, müelliflerin bu kadar bilgiyi verdikten sonra kıssanın sonunda yer alan "*Öyle ise Ashâb-ı Kehf hakkında, sana indirilen apaçık bilgilerin dışında kimseyle tartışma ve kimseye onlar hakkında soru sorma."*[3] ayetini Ehl-i kitaba bu konuda soru sormayın şeklinde değerlendirmeleridir. Oysa Kur'an'-ı Kerim'de zikredilmeyen, sahih hadislerde de yer almayan bu bilgilerin kaynağı belli değildir. Bu konulardaki rivayetlerin dayandırıldıkları kişilere bakıldığında bu ayrıntıların isrâiliyyat kaynaklı olma ihtimalinin yüksek olduğu görülür. Bu da söz konusu çalışmaları yapanların içinde bulunduğu çelişkiyi göstermektedir.

Bütün bunlardan hareketle çalışmamızda bu ayrıntılara yer verilmeyeceği sonucu çıkarılmamalıdır. Bu tür rivayetlere yer vermeden mahzâ Kur'an'ın mesajı üzerine yoğunlaşan çalışmalar da vardır. Çalışmamızda bunlardan farklı olarak kaynaklarımızda yer alan bu bilgilerin varlığı inkâr edilmeden, konunun Kur'an tefsirlerinde ele alınış biçimleri değerlendirilecek, klasik-modern tefsirler arasında yaklaşım farkı olup olmadığı tespit edilmeye ve Kur'an'ın bu kıssayı ele alış biçimi ortaya konmaya çalışılacaktır.

---

[3] Kehf 18/22.

III. ARAŞTIRMANIN METODU

İlmi bir araştırmada takip edilen yöntemin çalışmanın kalitesine müspet yönde tesir edeceği tartışılmaz bir hakikattir. Araştırmanın konusunun sosyal bilimler alanına girmesi sebebiyle bu çalışmada sosyal bilimlerin genel ve özel nitelikli araştırma metodlarından istifade edilmiştir.

Bir giriş ve üç ana bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde, Ashâb-ı Kehf kıssasının Kur'an dışı kaynaklarda yer alış biçimi incelenecektir. Bunun için öncelikle "Kur'an Öncesi Edebiyatta Ashâb-ı Kehf" başlığı altında kıssanın Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve diğer din ve kültürlerde yer alıp almadığı tespit edilmeye çalışılacak, ardından "Hadis Literatüründe Ashâb-ı Kehf" başlığı altında hadisler aynı açıdan değerlendirilecektir.

İkinci bölümde kıssanın tamamlayıcı unsurları olarak görülen iki konu ele alınacaktır. Bunlardan birincisi Ashâb-ı Kehf kıssasının Kur'an'da anlatılma sebebidir. Bu bağlamda, siyak-sibak ve sebeb-i nüzul rivayeti olmak üzere başlıca iki husus üzerinde durulacaktır. İkincisi ise tarihsel kişilik olarak Ashâb-ı Kehf'in incelenmesidir. Her ne kadar Kur'an'da Kehf ehlinin kimliği, yaşadıkları yer ve zaman gibi konularda açıklama yapılmamışsa da tefsirlerde bu konulara dair açıklamalara yer verilmiştir. Kıssanın içerisinde yer almaması sebebiyle kıssayı tamamlayıcı unsur olarak görüldüğü için ikinci bölümde bu açıklamalara yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise araştırmamızın esas konusu olan Ashâb-ı Kehf kıssasının Kur'an'da işlenişi ele alınacaktır. Burada kıssa üç ana bölüme ayrılacak, klasik ve modern müfessirlerin ayetler hakkındaki değerlendirmelerine yer verilecek ve aralarından tercihte bulunarak Kur'an'ın gayesi tespit edilmeye çalışılacaktır. Bölümün ilk başlığı altında Ashâb-ı Kehf kıssasının özet biçimde sunulduğu ve hâdisenin anlatıldığı 9. ve 21. ayetler işlenecektir. İkinci başlıkta ise kıssanın Kur'an'ın tartışmalı bir dille işlediği meseleleriyle ile ilgili ayetler olan 22. ve 25-26. ayetleri ele alınacak, son başlıkta ise Ashâb-ı Kehf kıssasının asr-ı saâdete bakan yönü olarak nitelendirilen 23. ve 24. ayetler kıssanın günümüze bakan yönüyle ilişkilendirilerek işlenecektir.

“Klasik ve Modern Kur’an Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssası Tahlili” adlı bu çalışma yapılırken çok geniş olan tefsir literatüründe yer alan tüm klasik ve modern tefsirleri incelemek mümkün olmadığı için çalışmada beş klasik beş modern eser esas alınmıştır. Eserler belirlenirken sadece tefsirler tercih edilmemiş, aynı zamanda ‘her mealin bir yorum içerdiği’ göz önünde bulundurularak meal-tefsir denebilecek tercüme çalışmaları da kaynak listesine alınmıştır.

Klasik Kur’an yorumları için esas alınan eserlerin ilki rivayet tefsirinin en önemli örneği olan Taberî’nin (ö. 310/923) *Câmi‘u’l-beyân’*ıdır. Diğerleri ise dirayet tefsirinin en önemli eserlerinden Mâtürîdî anlayışı yansıtması açısından İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) *Tevilatü’l-Kur’an*’ı, Eş‘arî anlayışı yansıtması açısından Fahreddin Râzî’nin (ö.606/1210) *Tefsirü’l-kebir*’i, Mutezilî anlayışı yansıtması açısından Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*’ı ve işârî tefsirin en önemli eserlerinden biri olan İsmail Hakkı Bursevî’nin (ö. 1137/1725) *Rûhu’l-beyân*’ı olarak belirlenmiştir.

Çalışmada esas alınacak modern eserlere geçmeden önce dikkat çekilmesi gereken husus, bu çalışmada modern tefsirler ifadesiyle 20. yüzyıl ve sonrasında yapılan çalışmaların kastedildiği gerçeğidir. Dolayısıyla bu araştırmada modern Kur’an yorumu olarak nitelenen eserler modernist yahut ilhadî tefsir diye de nitelendirilen çoğunlukla mucize olarak kabul edilen bazı olaylara bu niteliğin dışında bir anlam yükleyen ve Kur’an’daki ahkâm ayetlerini yeni açılımlarla yorumlayan türden tefsir eserleri değildir.

Modern Kur’an yorumları için esas alınan eserler Elmalılı Hamdi Yazır’ın *Hak Dini Kur’an Dili* adlı tefsiri, Muhammed Esed’in *The Massege of the Quran (Kur’an Mesajı*) adlı meal-tefsiri, Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî’nin (ö. 1951) *The Holy Qur’an with English Translation and Commentary* adlı meal-tefsiri, Ebü’l-‘Alâ el-Mevdûdî’nin *Tefhimü’l-Kur’ân’*ı ve Muhammed Hamîdullah’ın *Le Saint Coran (Aziz Kur’an)* adlı meal-tefsiri olarak tespit edilmiştir.

IV. ARAŞTIRMANIN LİTERATÜRDEKİ YERİ

Ashâb-ı Kehf, gerek bir Kur'an kıssası olması açısından gerek önemli bir kültür ve inanç objesi olması açısından doğuda ve batıda çeşitli çalışmaların konusu olmuştur. Bu konuda onlarca makale ve kitap yazılmış, bu konu üzerine yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmıştır. Batıda yapılan en eski çalışmalardan biri John Koch'un *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch literatur-geschichtliche Studie* (Berlin, 1883) adlı çalışmasıdır. Yedi uyurlar hakkında yapılan ilk monografi olma niteliği taşıyan bu eserde, efsanenin kökenleri araştırılmış, İslamiyet ve Hristiyanlıktaki gelişimi incelenmiştir.[4] Ashâb-ı Kehf üzerine araştırma yapan bir diğer Alman bilim adamı da Michael Huber'dir. Huber, bu konu üzerine on yıl çalışmış, çeşitli çalışmalar ortaya koymuştur. 1910 yılında bu çalışmalarını bir araya getirmiş ve *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern; Eine Literaturgeschichtliche Untersuchung* (Leibzig, 1910) adlı kapsamlı eserini ortaya koymuştur.[5]

Bu alanda çalışma yapan önemli isimler den birisi de hakkında "katolik bir müslüman"[6] hükmü verilmiş olan ünlü Fransız şarkiyatçı Louis Massignon'dur. Massignon konu ile ilgili "Le Culte Liturgique et Populaıre des VII Dormants Martyrs D'Ephèse (Ahl al-Kahf): Trait D'union Orient-Occident Enre L'Islam et La Chrétiénte" (1961) ve "Les Sept Dormants, Apocalypse de l'Islam" (1950) adlı iki makale kaleme almıştır. Massignon bu çalışmalarında, Koch ve Huber'den farklı olarak köken analizi yapmak yerine hâdisenin Hıristiyan ve İslam toplumlarındaki değeri, bu toplumlar üzerinde bıraktığı etkiler üzerinde durmuştur.[7] Massignon konu ile ilgili ayrıca E. Dermenghem, L. Mahfoud, S. Ünver, N. Witt ile birlikte *Les Sept Dormants D'Ephèse (Ahl-al-Kahf) En Islam et en Chrétienté Recueil Documentaire et Iconographique* (1955) adlı bir çalışmaya da imza atmıştır.

Yine Ashâb-ı Kehf ile ilgili batıda yapılan çalışmalar arasında Herman Kandler'in *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Ashâb al-kahf) im Islam: Untersuchungen Zu*

---

[4] Sert, 9.
[5] Sert, 9-10.
[6] Ahmet Yüksel Özemre "**Louis Massignon (1883-192)**" 28.02.2005, http://ozemre.com/louis-massignon-1883-1962 (22.03.2014).
[7] Sert, 13.

Legende und Kult in Schrifttum, Religion und Volksglauben unter besonderer Bericksichtigmg der Siebenschläfer- Wallfahrt (1994) adlı eserini, F. Babinger'in "Die Örtlichkeit der Islamischen Siebenschläferlegende in Muslimischer Schau" adlı makalesini, B. Heller'in "Eléments, Parallèles et Origine de la Légende des Sept Dormants" (1904), adlı makalesini, M. Clermont-Ganneau'nun "el-Kahf et la Caverne des Sept Dormants" (1899) adlı makalesini ve Yuri Paitnitsky'nin "The Cult of 'The Seven Sleepers of Ephesos' in Byzantine and Postbyzantine Painting" (1999) adlı makalesini zikretmek mümkündür.

Doğuda da bu konuda birçok eser verilmiştir. Bunlara örnek olarak Arap dünyasından Ahmed Ali Mecdûb'un *Ehlü'l-Kehf: fi't-Tevrat ve'l-İncil ve'l-Kur'ân* (Kahire: 1990) adlı çalışmasını, Muhammed Taysir Zabyan'ın *Mevki'u Ashâbi'l-Kehf* (Kahire, 1978) adlı eserini, Refîk Vefâ el-Dücânî'nin *İktişâfü kehf-i Ehli'l-Kehf*'ini ve Seyyid Desûkī Hasan'ın "Te'emmülât hadariyye fî kıssat-i Ashâbi'l-Kehf ve'r-Rakīm" adlı çalışmasını; Pakistan'dan Ahmed Muhyiddin Ebü'l-Kelâm Azad'ın *Ashâb-ı Kehf; Zülkarneyn* (Lahor) adlı çalışmasını gösterebiliriz.

Ülkemizde tarih, arkeoloji, ilahiyat ve folklor çalışmaları gibi birçok alanın ilgisini çeken bu konuda onlarca makale ve kitap yazılmış, yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmıştır. Master ve doktora çalışmaları dışarıda tutulduğunda yapılan bu çalışmaların hemen hepsinin Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı yeri kanıtlama amacı ile yazıldığını görmek mümkündür. Her ne kadar Kur'an'ı, tefsirleri, tarihi verileri ve hatta vakıf kayıtlarını referans olarak gösterseler de bu kitaplar apolojik bir yaklaşım sergileyerek tüm bu verileri kendi görüşlerini desteklemek için kullanmıştır. Örneğin bunlardan Faruk Sümer *Eshâbü'l-Kehf (Yedi Uyurlar)* (İstanbul 1989) adlı eseriyle, Ali Afşaroğlu, *Eshâb-ı Kehf ve Rakıym (Mağara Arkadaşları)* (İstanbul 2000) adlı eseriyle, Yaşar Alparslan *Eshab-ı Kehf Vukû'u, Şuyû'u* (Kahramanmaraş: 2010) adlı eseriyle gençlerin yaşadığı yerin Afşin/Kahramanmaraş olduğunu ispatlamaya çalışırken Ahmed Akgündüz (ve diğerleri), *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshab-ı Kehf* (İstanbul, 1993), adlı çalışmasıyla, Hüseyin Aşık, *Ashâb-ı Kehf: Mağara Arkadaşları* (İstanbul, 1981) adlı eseriyle Sinan Yıldız, *Ashâb-ı Kehf: Mağara Arkadaşları* (İstanbul 1971) adlı eseriyle bu yerin Tarsus/İçel olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Ashâb-ı Kehf ile ilgili tezleri ilahiyat alanında yapılan tezler ve diğer tezler olarak iki başlık altında incelemek mümkündür. İlahiyat alanında yapılan çalışmaların çoğu direk Ashâb-ı Kehf'i konu edinmemekle beraber Ashâb-ı Kehf'e değinmiştir. Örneğin Rahime Şule Habergetiren tarafından hazırlanan "Kehf Suresinin Eğitim Açısından Tahlili ve Değerlendirilmesi" (Harran Üniversitesi, 2005) adlı yüksek lisans tezi, Süleyman Sertkaya tarafından hazırlanan "Konulu Tefsir Metodu Işığında Kehf Suresinin Tahlili" (Marmara Üniversitesi, 2009) adlı yüksek lisans tezi ve Recep Akkuş tarafından hazırlanan "Din Eğitimi açısından Kehf Suresi" (Marmara Üniversitesi, 2012) adlı yüksek lisans tezi bu tür çalışmalardandır. Bunlar asıl konuları olan Kehf suresini ele alırken Ashâb-ı Kehf'e değinmişlerdir.

Muhammet Taylan'ın "Kehf Suresinde Anlatılan Kıssaların Tarihi, Edebi ve Dini Açıdan Tahlili" (Ankara Üniversitesi, 1999) adlı yüksek lisans tezi ve Bayram Honamlıoğlu'nun "Kur'an'da Ashâb Terimine Muzâfun İleyh Olan Topluluklar" (Ankara Üniversitesi, 1992) adlı yüksek lisans tezi de Ashâb-ı Kehf konusunu müstakil olarak inceleyen çalışmalar değildir. Fakat Ashâb-ı Kehf için ayrı bölümler oluşturmuşlardır. İlahiyat alanında müstakil olarak bu konuyu işleyen tek çalışma Mehmet Diyaddin Dağhan tarafından yapılan "Ashâb-ı Kehf Kıssası ve Metafizik Boyutu" (Harran Üniversitesi, 1998) adlı yüksek lisans çalışmasıdır.

Ashâb-ı Kehf ile ilgili tarih ve edebiyat alanında yapılan üç çalışmadan ikisi yüksek lisans biri doktora tezidir. Bunlardan Abdullah Demirci tarafından hazırlanan "Türk Kültüründe Yedi Uyurlar Kültü ve Edebi Dönüşümleri" (Hacettepe Üniversitesi, 2006) adlı doktora çalışması ve Özlem Sert tarafından yapılan "Hıristiyan ve İslam Kültüründe Eshab-ı Kehf (Yedi Uyurlar) İnancı"[8] (Hacettepe Üniversitesi, 2001) adlı yüksek lisans çalışması Ashâb-ı Kehf kıssasının kültürel boyutu üzerine yapılmış çalışmalardır. Konuyu müstakil olarak ele alan bu iki çalışma Yedi Uyurlar hâdisesinin sadece Müslüman-Türk toplumunda değil diğer kültürlerde (Hristiyanlar, Araplar vs.) de önemli bir yere sahip olduğunu; günlük hayat, inanç, edebiyat ve sanat alanlarındaki kültürel yansımalarını göstermesi açısından önemlidir.

[8] Bu çalışma 2009 yılında Ankara: Phoenix Yayınevi tarafından *Umudun Tarihine Yolculuk, Yedi Uyurlar Efsanesi* adı ile yayımlanmıştır.

Bu çalışmaların üçüncüsü Yaşar Baş tarafından yapılan *Zülkadir Beyliği ve Osmanlı Devleti zamanında Elbistan ve Eshab-ı Kehf Vakıfları*. (Harran Üniversitesi, 1996) adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Adından da anlaşılacağı üzere bu çalışma konuyu Ashâb-ı Kehf ziyaretgâhları için yapılan vakıflar açısından ele almıştır.

Görüldüğü üzere ülkemizde yapılan bu çalışmalardan hiçbiri Kur'an'ın bu konuda ne dediğini tefsir kitaplarında bu meselenin nasıl anlaşıldığını müstakil olarak ele almamıştır. Bu gayeyle yapılan çalışmalar olarak sadece Yusuf Kaya'nın *Kur'an ve Tefsirlere Göre Kısa ve Öz Olarak Eshab-ı Kehf Hakkında Bilgi Risalesi* adlı çalışması, Musa Kamil Yılmaz'ın *Kur'an'da Eshab-ı Kehf* adlı çalışması ve Fahri Gökcan'ın "Kur'an-ı Kerim'e göre Ashâb-ı Kehf Kıssası" adlı makalesi zikredilebilir. Fakat bu eserler de alandaki eksikliği dolduracak nitelikte değildir. Bu nedenle klasik ve modern tefsirlerdeki anlayış farklılıklarını da dikkate alarak Kur'an'ın bu konuda ne söylediğini, konuyu nasıl ele aldığını tespit etmek amacıyla böyle bir çalışma yapılmaya ihtiyaç duyulmuştur.

Bu çalışmayı diğerlerinden farklı kılan en önemli özellik çalışmada mukayese usulünün gözetilmiş olmasıdır. Ayrıca diğer çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada Ashâb-ı Kehf kıssasının diğer dinlerin kutsal metinleri ve hadisler gibi Kur'an dışı kaynaklarda yer alıp almadığı konu edinilmiş, kıssanın sebeb-i nuzülü ve metinsel bağlamından hareketle *mâsîka leh*i tesbit edilmeye çalışılmış, kıssanın Kur'an'a işlenişi ele alınırken ayet tertibi gözetilmemiş, ayetler konularına göre sınıflandırılarak tahlil edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN ÖNCESİ EDEBİYATTA VE HADİS LİTERATÜRÜNDE ASHÂB-I KEHF

I. KUR’AN ÖNCESİ EDEBİYATTA ASHÂB-I KEHF

Semâvi dinlerin kutsal kitapları, kendinden önceki din mensuplarının geçmiş dönemlerine ait pek çok tarihî olay ve kıssadan bahseder. Bu kıssaların önemli bir kısmı hâdiseleri işleyiş biçimleri ve olayın ayrıntıları ile ilgili bir takım farklılıklara rağmen Tevrat, İncil ve Kur’an’da ortaktır. Çünkü asılları itibariyle bu kitapların kaynakları birdir. Kur’an’ın belirttiği üzere bütün peygamberlerin getirdiği dinlerin ortak adı İslam veya Tevhit dinidir.[9] Kur’an-ı Kerim’de Kur’an’ın kendisinden önceki kitapları tasdik ettiği söylendiği[10] gibi birçok yerde Hz. İsa ve İncil’in de kendinden önceki kutsal kitap olan Tevrat’ı tasdik edici olarak gönderildiği[11] belirtilmiştir.

Kur’an, Allah katında yer alan din adına önceki kitapları tasdik etmenin yanında bu kitapları ve müntesiplerini tasrih ve tashih eder. Bu durum Kur’an kıssaları için de geçerlidir. Kur’an’daki tarihi verilerin hemen hepsi Kitab-ı Mukaddes’te yer alır. Kitab-ı Mukaddes verileri Kur’an-ı Kerim’de aynen verilmez. Ana çerçeve aynı kalmakla birlikte tamamen farklı, etkili, güzel ve gerçekçi bir üslupla, farklı temalar öne çıkarılarak ve yer yer mevcut bilgiler düzeltilerek sunulmaktadır.[12]

Bu nedenle biz çalışmanın bu kısmında İslam öncesi kaynaklarda Ashâb-ı Kehf kıssasının yer alıp almadığını tespit etmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken öncelikle Kitab-ı Mukaddes başta olmak üzere Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarını ele alınacak, daha sonra da diğer dinlerin kutsal metin ve mitlerini konu açısından değerlendirilecektir.

---

[9] Nisa 4/163; Bakara 2/131-133.
[10] Bakara 2/97; Âli İmran 3/3; Maide 5/48.
[11] Âli İmran 3/50; Maide 5/46; Saf 61/6.
[12] Murat Sülün, **Kur’an Kılavuzu**, İstanbul, 2011, s. 35.

A. YAHUDİ KAYNAKLARINDA

Kur'an kıssalarının birçoğu Yahudi kaynaklarında yer almaktadır. Yahudi kaynaklarında zikredilmeyen nadir Kur'an kıssalarından birisi de Ashâb-ı Kehf kıssasıdır. Ashâb-ı Kehf kıssası ne Kitâb-ı Mukaddes'te ne de diğer Yahudi kutsal metinlerinde yer almaktadır. Yahudi kaynaklarında Ashâb-ı Kehf'i ele alan bir anlatı bulunmamakla beraber, ana teması bu kıssanın özünü teşkil eden, ölümden sonra dirilişin bir misali olarak görülen, uzun süre bir mağarada uyuyup uyanma şeklinde meydana gelen birtakım hâdiseler yer almaktadır. Yahudi geleneğinde uzun uyku motifinin işlendiği en eski efsane MÖ 458 yılında Yahudilere Babil'den kaçış sırasında önderlik eden Ezra ile ilgilidir.[13] Ezra Tanrı tarafından yüz sene uyutulmuş, sonrada diriltilmiştir. Talmud'da yer alan Honi ha-Me'aggel'in ve Abimelek'in başından geçen hâdiseler de uzun uyku motifine örnektir. Talmud'da Honi ha-Me'aggel'in yetmiş yıl, Abimelek'in altmış yıl uykudan sonra uyandıkları hikâye edilmektedir.[14] Yahudi kutsal metinlerinde ölümden sonra dirilişe delil teşkil eden bu hâdiseler yer almakla birlikte, Tevrat'ta ve Talmud'da zalim hükümdarın zulmünden kaçıp mağaraya sığınan bir grup inanmış gençten bahseden bir kıssa bulunmamaktadır.

Hem müfessirler hem de bu konu üzerinde kafa yoran diğer araştırmacılar mağara yârânının başından geçen bu hâdisenin diğer Kur'an kıssalarından farklı olarak Yahudi kaynaklarında yer almamasının sebebi üzerinde durmuşlardır. Bu konuda fikir beyan edenlerin çoğu Ashâb-ı Kehf kıssasının Yahudi kaynaklarında yer almamasını hâdisenin Tevrat sonrası meydana gelmiş olmasına bağlamışlardır.[15] Zira Ashâb-ı Kehf kıssasının cereyan ettiği dönem çoğunlukla Hz. İsa sonrası olarak kabul görmüştür.

Tevrat'ın nüzulünden sonra gerçekleşen bir takım hâdiselere Yahudi kaynaklarında yer verildiğini belirten Ahmed Ali el-Mecdûb bu konuda farklı bir kanaate sahip-

---

[13] Özlem Sert, "Hıristiyan ve İslam Kültürlerinde Eshab-ı Kehf (Yedi Uyurlar) İnancı"(**Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2001), s. 28. Sert, bu hâdisenin Kur'an'da da zikredildiğinden bahseder. Muhtemelen söz konusu yer Bakara suresi 259. ayettir. Bu ayete göre yıkılmış haldeki bir şehri gören bir kişi "Ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir?!" diye taaccüp etmiş, Allah Teâlâ da ölümden sonraki dirilişi ispat etmek üzere bu kimseyi öldürüp yüz sene sonra diriltmiştir. Müfessirlerin çoğuna göre bu kişi İsrailoğullarına gönderilen bir peygamberdir. Eremya b. Hilıyâ, Üzeyr b. Şerhiyâ yahut Hezekiel olduğuna dair farklı görüşler vardır. bk. Süleyman Ateş, **Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali**, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1994, s.42.

[14] Ignazio Guidi, "Seven Sleepers" **ERE**, Edinburgh: T. & T. Clark, 1925, c. XI, s.428.

[15] Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul: Ebu'z-Ziya Matbaası, 1935, c. IV, s. 3220; Ali Afşaroğlu, **Eshab-ı Kehf ve Rakıym: (Mağara Arkadaşları),** İstanbul: Hilal Yayınları 2000, s.196.

tir.[16] Mecdûb'a göre Ashâb-ı Kehf kıssasının Yahudi kaynaklarında yer almamasının sebebi Yahudilerin hâdiseyi önemsemeyip görmezden gelmeye çalışmalarıdır. Yahudiler Tevrat sonrası döneme ait bazı kıssaları daha sonra dini kitaplarına eklemiş olmalarına rağmen Ashâb-ı Kehf'in başından geçenlere işaret dahi etmemişlerdir. Mecdûb bu durumu Ashâb-ı Kehf'in hazreti İsa'ya iman eden gençler olmasına bağlamıştır. Buna göre Yahudiler Hz. İsa'yı Musa'nın (a.s.) şeriatinden çıkmış, Yahudi düşmanı bir kimse olarak görmüş, onu çeşitli işkencelere maruz bırakıp öldürmüşlerdi. Hz. İsa'ya inananlardan ele geçirdikleri kimselere de aynı muameleyi yapmışlardı. Ashâb-ı Kehf gibi ele geçiremedikleri kimseleri ise bilmezlikten gelerek adeta onları cezalandırmışlardı. Hazreti İsa'ya iman etmiş, inançları uğruna kaçıp bir mağaraya iltica etmiş bu gençlerin başından geçenleri zikretmemeyi, onlara verilecek en büyük ceza olarak görmüşlerdi.[17]

Mecdûb, Kehf suresinin nüzul sebebi olarak rivayet edilen hâdiseye işaret ederek Ashâb-ı Kehf kıssasının Yahudiler tarafından bilindiğini fakat kaynaklarında bu hâdiseye yer vermeyerek adeta bu hâdiseyi değersizleştirmek istediklerini belirtmiştir. Zira eğer Yahudiler Ashâb-ı Kehf kıssasını bilmeselerdi, Hz. Muhammed'in nübüvvetine delalet eden birtakım sorular öğretmeleri için kendilerine gelen Mekke müşriklerine "Ona bir zamanlar yaşayan gençlerin başından geçenleri sorun." diyerek Ashâb-ı Kehf hakkında Hz. Muhammed'e soru sorulmasını istemezlerdi. [18]

Sebebi her ne olursa olsun Ashâb-ı Kehf kıssasının Yahudi kutsal metinlerinde ve diğer kaynaklarında yer almadığı kesindir. Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu dönemde kıssanın Yahudiler tarafından bilinen bir hâdise olup olmadığı ise açık değildir. Ashâb-ı Kehf kıssasının iniş sebebi ile ilgili meşhur üç soru rivayeti doğru kabul edildiği takdirde Yahudilerin bu hâdiseyi bildiğini söylemek mümkündür.

---

[16] Ahmed Ali el- Mecdûb, **Ehlü'l-Kehf fi't-Tevrat ve'l-İncil ve'l-Kur'an**, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l- Lübnaniyye, 1990, s.57.
[17] Mecdûb, 57.
[18] Mecdûb, 58.

B. HIRİSTİYAN KAYNAKLARINDA

1. Kıssanın Yer Aldığı Metinler

Ashâb-ı Kehf kıssası Hristiyan kaynaklarında 'Yedi Uyurlar Efsanesi' olarak yer alır. Yedi uyurların Hristiyanlığın kutsal kitabı olan Yeni Ahitte yer almayan hikâyesi ilk olarak V.-VI. yüzyılda Suruç Piskoposu Mor Yakup[19] (451-521) tarafından anlatılır. Suruçlu Yakub iki yüz otuz ilahi-vaazından birisini bu gençlere ayırmıştır.[20] Hikâyenin Hıristiyan kaynaklarındaki bu ilk versiyonu Süryanicedir.[21] Bu hikâye daha sonra doğuda ve batıda yayılmış, çeşitli dillere çevrilmiş, farklı versiyonları kaleme alınmıştır.

Efes'in Yedi Uyurlarının efsanesi, Doğu Hıristiyanlığında Süryani, Kıpti, Ermeni, Habeş ve Araplarda karşımıza çıkmaktadır. Bunlar içerisinde en eskileri nesir ve nazım olarak mevcut olan Süryanice metinlerdir. Suruçlu Yakup'a (ö.521) ait söz konusu manzum vaaz bunlardan nazım olanlarının en eski örneğidir. Bugün Londra British Museum'da bulunan VI. yüzyılın sonlarına ait metin en eski düz yazı metin olarak kabul edilir.[22] Habeş versiyonlarının en eskisinin ise XIV. yüzyılın sonları XV. yüzyılın başlarına ait olduğunu söylemek mümkündür. Efsanenin Ermenice versiyonlarından en eski iki tanesi XI. ve XIII. yüzyıllara aittir. Bunlardan XI. yüzyıla ait olanı daha uzun ve daha önemlidir. Süryani ve Grek kaynaklı bu metin Gregory II. Wgajaser'in *Sufferings and Martyrdom of the Saints*[23] adlı eserinde yer alır.[24]

Efsanenin Batı Hristiyanlığındaki serüvenini Bizans'ta ve Latin batıda olmak üzere iki şekilde ele almak mümkündür. Bizans'ta bu efsaneden bahseden kişi Theophanes'dir (758-816). IX. yüzyıla ait bu versiyon Süryanice versiyona tekabül eden bir

---

[19] James de Sarug, Jacobus Sarugiensis.

[20] Edward Gibbon, **Decline and Fall of the Roman Empire,** Londra: 1788, c. III, s. 327.

[21] Kaynakların büyük çoğunluğunda Yedi Uyurlar Efsanesinin ilk kaynağı olarak Suruçlu Yakup zikredilmektedir. Ancak Ahmed Aras'ın belirttiğine göre Yedi Uyurlar hikâyesinin muhtemel çıkışı tarihsel olarak Etienne d'Ephese' e dayandırılmaktadır. Bu hususta en eski el yazması nüsha 7 nci yüzyıla ait olup *Codex Vaticanus* adıyla Vatikan'da bulunmaktadır. Hikayenin dayandırıldığı rivayet zinciri şu şekildedir: Etienne d'Ephese___448; Jacques de Saroug ___452-521; Pseudo Zacharie___569; Jean d'Ephese___507-586; Gregoire de Tours___530-594. bk.Ahmed Aras, "Anadolu Kültüründe Yedi Uyurlar" **Türk-İslam Medeniyeti Akademik Arastırmalar Dergisi**, S. 6, (Temmuz 2008), s. 91.

[22] I. Guidi, "Seven Sleepers" **ERE**, c. XI, s. 428.

[23] Eserin II. Ermeni Patriği Gregorius II. Wgajaser'e ait olduğu düşünüldüğü gibi onun öğrencilerinden birisine ait olduğu da söylenir. bk. Sert, 3.

[24] Guidi, 429.

biçimde, uzun uzadıya anlatılmıştır. Bu versiyonun üç ayrı metninin edisyon kritiği Huber tarafından yapılmıştır.[25]

Yedi Uyurlar Efsanesi, Latin batıda diyakoz Theodosius'un *de Situ Terrae Sanctae'*sinde (520-530) kısaca anlatılırken Tourslu Gregor'un[26] (538-594) "Passio Septem Dormientum"unda uzun uzun anlatılmıştır.[27] Tourslu Gregor'un *Liber in Gloria Martyrum* adlı eserinde yer verdiği bu Latince versiyonun kaynağı da Süryanicedir. Tourslu Gregor hâdiseyi anlattığı bölümün sonunda Süryanice versiyondan genişletilerek yapılmış bir tercüme olduğunu belirtmiştir.[28] Bu versiyon efsanenin ortaçağ literatüründe yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Efsanenin İngilizce, İtalyanca, Almanca, Fransızca gibi başka birçok dile aktarılmış metinleri bulunmaktadır. Bazıları mensur bazıları ise manzum olan bu metinlerin çoğunun kaynağı Tourslu Gregor'un "Passio"'sudur.[29] Efsanenin Batı'da yapılmış ilk çeviri uyarlamaları arasında Chardry'nin *La Vie Des Set Dormanz*'ını, Jacobus de Voragines'in *Historia de Septem Dormientibus*'unu ve Aelfric'in *Passiosu*nu zikredebiliriz.

2. Efes'in Yedi Uyurlarının Hikâyesi

Efes'in yedi uyurlarının hikâyesi bir takım küçük farklılıklar bulunmakla birlikte tüm kaynaklarda aynı şekilde anlatılmaktadır. Bu hâdisenin Hristiyan kaynaklarındaki anlatımına örnek olması bakımından Tourslu Gregor'un "Passio"suna burada yer vermekte fayda görüyoruz. Bunu yaparken bu çalışmada tasrih edilmeyen isim, zaman gibi bazı unsurları ve diğer kaynaklardaki farklı noktaları dipnotlarda zikrettik.

"Passio Septem Dormientum"da hâdise şöyle anlatılır:

> İmparator Decius zamanında Hıristiyanlara karşı bir kovuşturma başlatılmış, Hıristiyanlar dinlerinden dönmeye zorlanmıştır. Dininden dönmeyen Hristiyanlar birçok işkenceye maruz kalmış, çoğu öldürülmüştür. Bu dönemde İmparator Efes'e gelir, burada bir tapınak inşa ettirir ve bu tapınakta putlar için kurbanlar kesilmesini emreder. Efes'te ya-

---

[25] Guidi, 429.
[26] Gregory of Tours, Gregorius Turonensis.
[27] Guidi, 429.
[28] Gwendolyn Collaco, "With Sleep Comes a Fusion of Worlds: The Seven Sleepers of Ephesus Through Formation and Transformation" (2011). **Senior Capstone Projects**. Paper 3, 7.
[29] Guidi, 429.

şayan yedi asil genç de putlara ibadet etmeye zorlanır fakat bu emre itaat etmezler. Bunun üzerine kralın huzuruna çıkarılırlar. Onların düzgün görünüşlerinden etkilenen Decius düşünmeleri için gençlere süre verir. Bu yedi gencin adları Maximian, Malchus/Marchus, Martinian, Dionisius, Iohnnes, Seraphion ve Constantinus'tur. Kral bir süreliğine şehirden ayrılır, bu ayrılığı fırsat bilen yedi genç şehrin yakınındaki bir dağa[30] sığınır. Burada zamanlarını ibadet ve dua ile geçirirler. Aralarından birisini[31] yiyecek temini ve şehrin haberlerini kendisine getirmesi için şehre gönderirler. İmparator şehre döndüğünde gençlerin aranıp kendisine getirilmesini ister. Bu arada imparatorun şehre döndüğünü haber alan gençler dua ve niyazda bulunurlar. Bu sırada Tanrı onlara derin bir uyku verir. Gençlerin mağaraya sığındığını öğrenen Decius mağaranın kapısına kadar gelir. Öfkelenir, açlıktan ölmeleri için mağaranın girişine bir duvar örülmesini emreder. Gençlerin kim oldukları ve öyküleri bu sırada kralın yanında bulunan ve dinini gizleyen bir Hristiyan[32] tarafından kurşun bir levhaya yazılarak mağaranın içerisine bırakılır.

Yıllar sonra İmparator II. Theodosius döneminde, Hristiyanların yaşadığı zulmün sona erdiği bir dönemde, Hristiyan kilisesinde ölümden sonra dirilişi inkâr eden bir sapkınlık baş gösterir. Bu esnada Tanrı, Efes halkından sürüleri olan bir kimsenin[33] aklına mağaranın ağzında bulunan taşları söküp hayvanlarına ağıl yapma fikrini verir. Bunun üzerine bu kişi mağaranın girişindeki taşları söker. Gençler de uzun süren uykularından uyanırlar, uyandıklarında sadece bir gece uyudukları hissine kapılırlar ve adetleri üzere aralarından birini yiyecek temini için şehre gönderirler. Şehre gelen genç şehrin kapısında göz alıcı bir haçın asılı olduğunu görür ve oldukça şaşırır. Fakat şaşkınlığı bununla da sınırlı kalmaz. Şehrin içinde yürüdükçe İsa'nın adına yemin eden insanlarla karşılaşır.

Yiyecek almak için elindeki -Decius zamanında basılan- parayı uzattığında dükkân sahibi şaşırır ve bu genç adamın eski bir hazine bulduğunu zanneder. Genç adam aksini iddia etse de dükkân sahibi ikna olmaz, onu şehrin piskopos ve hâkiminin karşısına çıkarır. Hâkim genci sorgular ve genç en sonunda olan biteni anlatır ve hep birlikte mağaraya giderler. Piskopos mağaraya girerken kurşun levha gözüne ilişir ve oradan gençlerin kim olduklarını ve hikâyelerini öğrenir. Durum bir an önce İmparator II: Theodo-

---

[30] Dağın adı Jacobus Voragine'nin *Aura Legenda* adlı eserinde Celion dağı olarak geçerken bazı kaynaklarda Celius ve Anchilus dağı olarak zikredilmiştir. bk. Jacobus de Voragıne, **The Golden Legend Lives of The Saints**, Wılliam Caxton (çev) London: Cambrıdge Unıversıty Press, 1914, s.72; Guidi, 428; Traci Neal, "The mystery of the Seven Sleepers" **Catholic Digest**, Vol.75 No. 6 (Nisan 2011), s. 23.

[31] Bu genç kaynaklarda Malcus, Marcus ve Jamblichus olarak geçer. bk. Jacobus de Voragıne, 72; Gibbon, 32.

[32] Kaynakların çoğunda bu yazıyı yazanın iki kişi olduğu belirtilir. İsimleri Theodorus and Rufinus'tur. bk. Jacobus de Voragıne, 73.

[33] Bu kimsenin adı Adolious'tur. bk. Gibbon, 326.

sius'a haber verilir. O sırada Konstantinopolis'te bulunan Theodosius Efes'e gelir. Gençlerin bu mucizevi hallerini öldükten sonra dirilişi inkâr eden sapkınlığa karşı delil olarak Tanrı'nın bir lütfu olduğunu söyler. Hâdisenin tüm gerçeğiyle ortaya çıkması ve gençlerle imparatorun buluşmasının ardından Tanrı gençlerin ruhlarını yeniden alır. Bunun üzerine imparator gençler için altından bir türbe yaptırmak ister fakat gördüğü bir rüya sonucunda bu isteğinden vazgeçer.[34]

Tourslu Gregor'un bu anlatımında tarih ve gençlerin uyudukları süreler belirtilmemiştir. Gençlerin uyudukları süre Hristiyan anlatılarının çoğunda 372[35], 362[36], 307[37] olarak belirtilmiştir. Fakat bu süre iki imparatorun hüküm sürdüğü süreler göz önünde bulundurulduğunda doğru çıkmamaktadır. Yine bu sürenin 196[38] yıl yahut 187[39] yıl olduğuna dair rivayetler de vardır. Anlatıların hepsinde gençlerin zulmünden kaçıp mağaraya sığındıkları kralın Decius, uyandıkları zaman kral olan kişinin de II. Theodosius olduğunda ittifak vardır. Bir buçuk yıl hüküm süren Decius'un tahta çıkış tarihi MS 249 ölüm tarihi ise 251'dir.[40] II. Theodosius da MS 408'de tahta çıkmış MS 450'de ölmüştür.[41] Gençlerin onun saltanatının otuzuncu yılında uyandığı söylenmektedir.[42] Buradan hareketle Hıristiyan inançlarına göre gençlerin yaklaşık iki asır uyudukları söylenebilir.

3. Yedi Uyurların Bugünkü Hıristiyanlıktaki Yeri

Efes'in yedi uyurları Hıristiyanlar tarafından aziz olarak kabul edilmiştir. Onların doğum tarihi, mağaraya sığındıkları ve mağaradan çıktıkları tarihler olarak kabul edilen günlerde bu gençler için anma törenleri yapılır, bu günler yortular içerisinde yer alır. Yedi Uyurlar Latin kiliselerinde gençlerin doğum tarihi olarak bilinen 27 Temmuzda anılırlar. Bu gün Roman martyrologiasında[43] da yer alır. Ortodoks kiliselerinde ise Yedi Uyurlar, mağaraya sığındıkları tarih olarak kabul edilen 4 Ağustos ve uyandıkları tarih olarak kabul edilen 22 Ekim tarihilerinde anılırlar. Ayrıca onların sığındıkları ma-

---

[34] Collaco, 6-7.
[35] Collaco, 14.
[36] Jacobus de Voragıne, 79.
[37] Guidi, 428.
[38] Collaco, 14.
[39]Gibbon, III, 326.
[40] Gibbon, I, 294.
[41] Gibbon, III, 362.
[42] Jacobus de Voragıne, 74.
[43] Katolik kilisesi tarafından aziz kabul edilen kişilerin geniş ama ayrıntılı olmayan listesi. Azizlerin anma günlerine göre tasnif edilmiştir. Bir tür özel günler takvimi olduğu söylenebilir.

ğara olarak kabul edilen Efes'teki mağara Hristiyanlar tarafından kutsal ziyaret mekânı olarak kabul edilir. 1694 yılında Almanya'da yapılan bir çalışmada Yedi Uyurlara ait çeşitli kutsal emanetlerin Marsilya'da (Marsilia St. Victor kilisesi müzesi) olduğundan bahsedilmektedir.[44]

C. DİĞER KAYNAKLARDA

İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlığın dışında kalan din ve kültürlerde de Ashâb-ı Kehf'in başına gelen hâdisenin benzerlerine rastlanmaktadır. Gerek Yunan mitolojisinde, gerekse Hint kutsal metinlerinde ana teması uzun uyku motifi (bir kimsenin uzun bir süre uyuyup uyanması) olan hâdiselere rastlanılmaktadır. Epimenides efsanesi, ay Tanrıçası Selen'in Ediymon'u uzun süreler uyutması bunun Yunan mitolojisindeki örnekleri olarak gösterilebilir.[45] Yunan mitolojisinde Ashâb-ı Kehf kıssasında olduğu gibi bir grup gencin zalim hükümdarın zulmünden kaçıp, dinlerini yaşamak için bir mağaraya sığınmasını anlatan uzun uyku motifli bir mit yer almamaktadır.

Hint kutsal metinlerinde ise bir tek kişinin uzun süre uykuda kalması olayına rastlanmaktadır. Bunun yanında *Mahabharata*'da yedi kişinin yanlarında bir köpek olduğu halde mağaraya çekildikleri, riyazet için krallığa ve dünyaya yüz çevirdikleri de nakledilmektedir.[46] Fakat bu hâdisenin Ashâb-ı Kehf'in başından geçen hâdise olduğunu söylemek mümkün değildir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Ashâb-ı Kehf kıssası İslam öncesi dinler içerisinde sadece Hıristiyan dini metinlerinde yer almaktadır. Yahudilik, Hinduizm, Yunan Mitolojisi gibi İslam öncesi diğer dinlerin kutsal metinlerinde ise Ashâb-ı Kehf'in hikâyesine rastlanmamaktadır. Bu metinlerde sadece uzun uyku motifi diye nitelendirebileceğimiz bir ya da birkaç kişinin farklı sebeplerle uzun süre uyuyup uyanmasından ibaret olan birtakım hâdiseler zikredilmektedir. Fakat bu hâdiselerin hiçbirisi Ashâb-ı Kehf'in başından geçen olayla örtüşmemektedir.

---

[44] Sert, 11.
[45] Guidi, 428; Sert, 27.
[46] M. Winternitz, **Hint Halk Destanları: Ramayana, Mahapharata, Harivamşa**, Korhan Kaya (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1994, s. 72.

Ashâb-ı Kehf kıssası Kur'an ve İslam kültüründeki şekliyle sadece Hıristiyan kaynaklarında yer almakta, fakat Hristiyan kutsal kitabında zikredilmemektedir. Bu kıssa, Kitâb-ı Mukaddes'te yer almayan nadir Kur'an kıssalarından birisidir. Hıristiyan kültüründe 'Yedi Uyurlar' olarak yer alan Ashâb-ı Kehf hâdisenin kaynakları kilise adamlarının vaazları ve azizlerin hayatlarını anlatan dini metinlerdir.

Hıristiyan kültüründe yer alan Yedi Uyurlar efsanesi, olayın meydana geliş biçimi açısından Ashâb-ı Kehf kıssasıyla örtüşmesinin yanında, hâdisenin ölümden sonraki hayatla ilişkilendirilmesi bakımından da İslam'la paralellik arz etmektedir. Ashâb-ı Kehf kıssası hem Kur'an'da hem de Hıristiyan kaynaklı anlatımlarda ölümden sonraki hayatın, hesap ve sorgunun bir delili olarak anlaşılmıştır.[47]

II. HADİSLERDE ASHÂB-I KEHF

Ashâb-ı Kehf kıssasının Kur'an dışı kaynaklarda yer alıp almadığını tespit etmek amacıyla inceleme konusu edilen bir diğer kaynak hadis literatürüdür. Bilindiği üzere hadisler İslam'ın ikinci ana kaynağını oluşturmaktadır. Hadislerde, İslam'ın temel prensiplerinin yanında Kur'an'da yer alan/almayan çeşitli hâdiselere de yer verildiği, geçmiş peygamberlerden ve ümmetlerden birtakım haberler aktarıldığı bilinmektedir. Ayrıca hadis literatürü nüzul ortamını yansıtması açısından da büyük önem arzetmektedir. Bu nedenle Ashâb-ı Kehf kıssasının hadislerde yer alıp almadığı tespit edilmek istenmiştir.

Hadis literatüründe yapılan taramanın ardından konuyla ilgili rivayetleri iki şekilde tasnif etmenin mümkün olduğu görülmüştür. Bunlardan bir grup Kehf suresinin faziletleri ile ilgili hadislerden oluşurken, diğeri Ashâb-ı Kehf'in hikâyesini anlatan, onların isimleri hakkında bilgiler veren rivayetlerdir.

A. KEHF SURESİNİN FAZİLETİNE DAİR RİVAYETLER

Kaynaklarda Kehf Suresinin faziletine dair oldukça fazla hadis yer almaktadır. Bu rivayetleri Kehf suresinin Deccal'in fitnesinden korunmaya vesile olacağına dair hadisler, Kehf Suresi okunduğunda sekinet inmesiyle ilgili hadisler ve Cuma günü başta

[47] Kehf 18/21; Jacobus de Voragıne, 78-79.

olmak üzere herhangi bir vakitte Kehf suresini okumanın faziletiyle ilgili hadisler olmak üzere üç başlık altında toplamak mümkündür. Temel hadis kaynaklarında bu rivayetler şu şekilde yer almaktadır:

Deccal'in fitnesinden korunmaya vesile olacağına dair hadisler

Nevvâs bin Sem'ân el-Kilâbî (r.a.)'den: Peygamber Efendimiz (s.a.s.) Deccal hakkında şöyle buyurdu: "…Beni sizin hakkınızda Deccal'in dışında birisi daha çok endişelendiriyor. Çünkü (Deccal) ben içinizde iken çıkarsa sizin önünüzde onu ben yenerim, defederim ve şayet ben içinizde değil iken çıkarsa herkes kendi nefsini savunarak onu yenmeye çalışır. Allah da her Müslüman hakkında benim halifemdir (koruyucu ve yardımcıdır). Deccal çok kıvırcık saçlı bir gençtir. Gözü yerinde duruyor (fakat sakattır). Ben onu Abdüluzza b. Katân'a benzetir gibiyim. Sizden kim onu görürse, aleyhinde Kehf suresinin ilk ayetlerini okusun (ki fitnesinden emin olsun). O, Şam ile Irak arasında bir yoldan çıkacak ve sağda solda hızla fesat, bozgunculuk çıkaracaktır. Ey Allah'ın kulları (dinde) sebat ediniz, buyurdu."[48]

Ebû Ümâme el-Bâhilî'den: Hz. Peygamber bize yaptığı bir konuşmada çokça Deccal'den bahsetti ve bizi ona karşı uyardı. Şunları söyledi: "… Onun fitnelerinden birisi yanındaki cennet ve ateşidir. Onun ateşi cennet, cenneti ateştir. (…) Kim onun (Deccal'in) cehenneminin belasına uğrarsa Allah'tan yardım dilesin ve Kehf suresinin ilk ayetlerini okusun ki ateş İbrahim'e olduğu gibi bu ateş de o kimseye soğuk ve selamet olsun…"[49]

Ebu'd-Derdâ (r.a.)'dan: Hz. Peygamber (s.a.s.) "Kim Kehf suresinin başından (başka bir rivayete göre de sonundan) on ayet ezberlerse Deccal'in fitnesinden korunur." buyurdu.[50]

Ebu'd-Derdâ (r.a.)'dan: Peygamber Efendimiz söyle buyurmuştur: "Kim Kehf suresinin başından üç ayet okursa Deccal'in fitnesinden korunur."[51]

---

[48] Müslim, Fiten ve eşrâtü's-sâ'ah 110/2137; Ebu Davud, Melahim 14; Tirmizi, Fiten 59; İbn Mâce, Fiten, 33.
[49] İbni Mace, Fiten 33.
[50] Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 809; Ebû Dâvud, Melâhim 14.
[51] Tirmizi, Fezâilü'l-Kur'ân 6.

Ebu'd-Derdâ (r.a.)'dan: Hz. Peygamber "Kehf suresinden (başka bir rivayete göre sonundan) sonundan on ayet okuyan Deccal'in fitnesin'den korunmuştur."[52]

Kehf suresinin okunması ve sekinetin inmesi

Ebû İshak'tan: Berâ'nın şöyle dediğini işittim. Adamın biri[53] Kehf suresini okuyordu. O anda atı iki uzun iple bağlı duruyordu. Adam birden bir bulutun yaklaştığını gördü. Daha sonra Hz. Peygamber'in yanına geldi durumu ona anlattı. Peygamber Efendimiz (s.a.s.) "Bu Kur'an'la birlikte inen/Kur'an üzerine inen sekinettir." buyurdu.[54]

Cuma günü yahut herhangi bir zaman Kehf suresinin okunması

Sehl b. Muâz'ın babasından rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim Kehf suresinin başını ve sonunu okursa bu onun için baştan ayağa nur olur (onu kaplar); kim de tamamını okursa bu o kişi için yerden göğe kadar uzanan bir nur olur."[55]

Ebu Said el-Hudrî Peygamber Efendimiz'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Kim Cuma günü Kehf suresini okursa iki Cuma arası nurla dolar."[56]

Zir b. Hubeyş dedi ki: "Her kim Kehf Sûresi'nin sonlarını geceleyin uyanmak istediği bir vakit için okursa o vakit uyanır." Abde dedi ki: "Biz bunu denedik ve böyle olduğunu gördük."[57]

---

[52] İbn Hibban, Sahih, I, 337-338 (No: 425,426).
[53] Bu hadîs-i şerifin Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen rivayetinde söz konusu adamın Üseyd b. Hudayr olduğu belirtilmiştir. bk. Müslim, Müsafirin, 242.
[54] Buhârî, Menâkıb 25; Müslim, Müsafirîn 240; Tirmizî, Fezâilü'l-Kur'ân 6.
[55] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXIV, 390 (No: 15626).
[56] Hâkim, **Müstedrek,** II, 434 (No: 3450).
[57] Dârimî, **es-Sünen**, IV, 2143 (No: 3449).

B. ASHÂB-I KEHF'İN HİKÂYESİ VE İSİMLERİ HAKKINDA BİLGİLER VEREN RİVAYETLER

Hadis literatüründe Ashâb-ı Kehf'in hikâyesini anlatan tek rivayet Abdurrezzak b. Hemmam'ın Musannef'inde yer alır. Vehb b. Münebbih'e isnat edilen bu rivayet şöyledir:

> Hz. İsa'nın havarilerinden biri Ashâb-ı Kehf'in bulunduğu şehre geldi, oraya girmek istedi. Ona şehrin kapısında bir put olduğu, ona secde etmeden giremeyeceği söylendi. Bunun üzerine havari oraya girmek istemedi, şehrin yakınındaki bir hamamda çalışmaya başladı. Zamanla hamam sahibinin güvenini kazandı. Hamam sahibi onun gelişiyle işlerinin bereketlendiğini, kazancının arttığını gördü ve işlerini ona devretti.
>
> Bu arada şehirden bazı gençler onun yanına gidip gelmeye başladılar. Havari onlara yer ve göklerle ilgili, ahiretle ilgili şeyler anlatmaya başladı, gençler iman ettiler, hal ve tavırlarında ona benzediler. Havari hamam sahibi ile anlaşırken gündüzleri çalışmayı gecelerin ise ibadetlerini yapabilmesi için kendisine bırakılmasını şart koşmuştu.
>
> Bir gün kralın oğlu yanında kötü bir kadınla hamama girmek istedi, havari bunu hoş görmeyip "Sen kralın oğlusun, böyle bir kadınla buraya girmek istiyorsun…" gibi sözler söyledi. Bunu üzerine kralın oğlu utanıp gitti. Fakat daha sonra yine yanında bir kadınla geldi, hamamda yalnız kalmak istediğini söyledi. Havari onu yine bundan alıkoymak istediyse de bu sefer kralın oğlu ona hakaretler ederek kadınla birlikte içeriye girdi. Kadınla ikisi hamamda gecelediler ve orda öldüler.
>
> Durum krala bildirildi, "Hamamcının arkadaşı oğlunu öldürdü." dediler. Kral öfkelendi, havariyi arattı fakat bulamadı, havari çoktan kaçmıştı. Kral onunla arkadaşlık yapanları sordu, (hamama gelip kendisiyle sohbet eden, bu vesileyle iman eden) gençlerin ismini verdiler. Gençler kaçıp çoban olan arkadaşlarının yanına gitti, durumu ona haber verdiler. O da yanına köpeğini de alıp arkadaşlarına katıldı. Hep birlikte bir mağaraya sığındılar, "Sabah olunca ne yapacağımıza karar veririz." dediler ve uzun bir uykuya daldılar.
>
> Kral adamları ile birlikte onları aramak üzere yola çıktı. Mağarayı buldular, içeri girmek istediler fakat her denemelerinde büyük bir korkuya kapılarak geri döndüler. İçlerinden biri "Madem onları öldürmek istiyordun, mağaranın kapısına bir duvar ör, bırak içerde açlıktan susuzluktan ölsünler." dedi, denileni yaptılar.

Gençler uzun süre mağaranın içinde kaldılar. Bir gün çobanın biri yağmura yakalandı, gelip buraya sığındı. Daha sonra mağaranın önündeki duvarı yıkıp koyunlarını buraya getirmek istedi ve işe koyuldu, mağaranın kapısını açıp koyunları içeriye koydu.

Ertesi gün Allah gençlerin ruhlarını iade etti. Gençler uyandıklarında aralarından birini yiyecek almak için gönderdiler. Şehre geldiğinde kimse onun parasını kabul etmedi. En sonunda adamın birine gitti ve "Bu parayla bana ekmek verir misin?" dedi. "Adam bu para nerden çıktı?" deyince genç "Dün ben ve arkadaşlarım şehrin dışına çıktık, onlar beni bu parayla yiyecek almam için gönderdiler." dedi. Adam "Bu dirhemler falan kralın dönemine aittir. Sen bunları nerden buldun?" deyip genci zamanın kralının yanına götürdü. Kral salih bir kimse idi, gence bu parayı nerden bulduğunu sordu. Genç arkadaşlarından bahsetti, mağaraya sığınmalarını ve yiyecek almak üzere şehre gelişini anlattı. Salih kral arkadaşlarının nerde olduğunu sordu, genç mağarada olduklarını söyleyince birlikte mağaraya gittiler.

Mağaraya geldiklerinde genç "İzin verin önce mağaraya ben gireyim." dedi, içeri girdi, arkadaşları onu gördüler ve tekrar uyutuldular. Bunun üzerine dışarıdakiler mağaraya girmek istediler, fakat buna kalkışan herkesin yüreği korkuyla doldu, içeri girmeye muvaffak olamadılar. Bunun üzerin bir kilise, içinde namaz kılınacak bir mescid inşa ettiler.[58]

Hadis kitaplarında bunun dışında Ashâb-ı Kehf'in hikâyesini anlatan, onların isimleri hakkında bilgiler veren bir rivayet bulunmaz. Bu konulardaki rivayetlerin çoğu tefsir ve tarih kitaplarından bulunmaktadır. Bunlar da direk Hz. Peygamber'den yapılan merfu rivayetler değil Hz. Ali, İbn Abbas gibi sahabilerden, Vehb b. Münebbih gibi tabiinden yapılan mevkuf veya maktu hadislerdir. Bu tür rivayetlerin ayrıntılarına ilerleyen yerlerde yeri geldikçe değinilecektir.

Görüldüğü üzere hadis literatürünün güvenilirlik açısından birincil ve ikincil kaynaklarında yalnızca Kehf suresinin faziletleri ilgili rivayetler bulunmaktadır. Mağara yârânının başından geçen olayı anlatan ve bu gençlerin kim oldukları hangi dönemde yaşadıkları, isimlerinin ne olduğu hakkında bilgiler veren rivayetler bu eserlerde bulunmamaktadır. Sadece üçüncü derecede güvenilir hadis kaynaklarından biri olarak kabul edilen Abdurrezzak b. Hemmam'ın *el-Musannef* adlı eserinde Ashâb-ı Kehf'in

---

[58] Abdurrezzak b. Hemmam**, el-Musannef**, V, 423 (No: 9752).

hikâyesini anlatan bir rivayet bulunmaktadır. Bu da Hz. Peygamber'den nakledilen bir haber değil Vehb b. Münebbih'e isnad edilen bir haberdir.

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'den aktarılan bir rivayetin bulunmamasından hareketle bu hâdisenin ilk dönem Müslümanlarını sonrakiler kadar etkilemediğini; onların sayı, süre, kimlik gibi ayrıntılara takılmak yerine Kur'an'da verilmek istenen mesajı esas aldıklarını; Peygamber Efendimiz ve ashâbının Kehf suresinin yirmi ikinci ayetinde yer alan "*O hâlde, onlar hakkında, göstermelik yüzeysel bir tartışma dışında kimseyle tartışma ve onlar hakkında hiç kimseden bilgi isteme.*" şeklindeki emr-i ilahiye itaat ederek bu konuyu kapattıklarını söylemek mümkündür.[59]

[59] Arif Gezer; "Hadis Edebiyatında Ashâb-ı Kehf" **Uluslararası İnanç Turizmi ve Ashâb-ı Kehf Sempozyumu**, Kahramanmaraş: 2013, s. 380.

İKİNCİ BÖLÜM

ASHÂB-I KEHF KISSASININ KUR'AN'DA ANLATILIŞ SEBEBİ VE TARİHSEL KİŞİLİK OLARAK ASHÂB-I KEHF

I. ASHÂB-I KEHF KISSASININ KUR'AN'DA ANLATILIŞ SEBEBİ

A. ASHÂB-I KEHF KISSASININ SİYÂK-SİBÂKI

Bu bölümde "Ashâb-ı Kehf Kıssasının Siyâk-Sibâkı" başlığı altında mağara yârânının Kur'an'da zikredilen kıssasının metinsel bağlamı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun için de öncelikle kıssanın içerisinde yer aldığı Kehf suresi üzerinde durulacak, ardından kıssanın önceki ve sonraki ayetlerle ilişkisi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Mekkî surelerden olan Kehf suresi, Allah'a hamd ile başlayan beş süreden birisidir. Yüz on ayetten müteşekkil bu sure kıssa ve temsilî anlatımlar açısından zengindir. Surenin girişinde insanlara doğruyu anlatıp iman eden ve sâlih amel işleyenlere ilâhî rahmeti, inanmayanlara da içine düşecekleri azabı bildirmek üzere Kur'an'ı gönderen Allah'ın hamdedilmeye lâyık olduğu belirtildikten sonra O'na çocuk edinme isnadında bulunanların sözlerinin büyük bir yalan olduğu ifade edilmiştir. Ardından gelen ayetlerde insanların Kur'an'a inanmamaları sebebiyle üzüntü duyan Hz. Peygamber teselli edilmiş ve yeryüzünün insanların sınanmasına uygun bir ortam olması için süslenip çekici hale getirildiği bildirildikten sonra 9. ve 26. ayetler arasında sureye adını veren Ashâb-ı Kehf kıssası zikredilmiştir.[60]

Çalışmanın konusunu teşkil eden Ashâb-ı Kehf kıssasının ardından 27. ve 49. ayetler arasında dünya ve ahiret hayatı karşılaştırılıp insanlara öğüt verilmiştir. Gerçek sığınağın Allah olduğunu, O'nun rızasını isteyerek sabredip dua etmek gerektiğini, böyle yapanların cennette mükâfatlarını alacaklarını belirten ayetler içerisinde bunları pekiştirmek üzere iki örnek verilmiştir. Bu temsilî anlatımlardan birincisi, malıyla övünüp

[60] İlyas Üzüm, "Kehf Suresi" **DİA,** c. XXV, s. 188.

kibirlenen isyankâr zengin ile imanı ve inancıyla şerefli itaatkâr bir fakirin misalidir.[61] İki bahçe sahibi kıssası olarak da bilinen bu temsili anlatım 32. ve 44. ayetler arasında yer almaktadır. Bunun ardından 45. ve 49. ayetler arasında dünya hayatının fani, ahiret hayatının ise baki olduğu gerçeği üzerinde durulmuş ve kıyametten dehşet verici birkaç sahne zihinlerde canlandırılarak bütün nimetleriyle geçici olan dünya hayatının ebedî ahiret hayatını kazanmanın bir vasıtası olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Surenin 50. ve 59. ayetleri arasında başka bir kıssaya yer verilmiş ve İblis'in Hz. Adem'e secde etmemesi hâdisesi anlatılmıştır. Bu kıssada İblis'in Allah'ın rahmetinden kovulup mahrum bırakılması misal verilerek insanoğlunun içine düşebileceği "gurur ve kibir" tasvir edilmiştir. Yine bu bölümde kitap indirmek gibi ilâhî nimetlere atıf yapılarak kulların bu nimetlere şükürle karşılık vermeleri istendiği ifade edilmiştir.

Kehf suresinde zikredilen üçüncü kıssa, 60. ve 82. ayetler arasında yer alan Mûsâ-Hızır kıssasıdır. Musa (a.s.) ile Salih kul Hızır (a.s.)'ın yolculuğunu anlatan bu kıssa ilim tahsil etme ve bu hususta alçak gönüllü, mütevazı olmayı ilim adamlarına ders veren ve daha birçok ibretler ihtiva eden bir kıssadır. Bir diğer kıssa ise 83. ve 98. ayetler arasında yer alan Zülkarneyn kıssasıdır. Zülkarneyn; takvası, adaleti ve imanı istikametinde sağlam; yerinde, doğru ve ıslaha dönük iş yapması ile Yüce Allah'ın kendisini ülkelere hâkim kıldığı, yeryüzünün doğusuna batısına sahip olma imkânı verdiği bir meliktir. Bu kıssa da başta idareciler olmak üzere herkese birçok ders veren önemli bir kıssadır.[62]

Kehf suresi üç önemli hususu vurgulayarak nihayete ermiştir. 100. ve 106. ayetler arasında kâfirlerin amellerinin ahirette boşa çıkacağı ve yaptıklarının sonuç vermeyeceği ilan edilmiş, 107. ve 108. ayetlerde salih amel işleyen müminlerin ahirette ebedî nimetlere nail olacakları müjdelenmiş, 109. ve 110. ayetlerde Yüce Allah'ın bilgisinin sınırının olmadığının bildirilmiştir. Sure yine başladığı gibi önce müminlere müjde,

---

[61] Tefsirlerde bunların gerçek kişiler olup olmadığı tartışılmıştır. Bazı rivayetlerde sözü edilenlerin Mahzûm kabilesinden iki kardeş veya İsrâiloğulları'na mensup iki kişi olduğu ileri sürülmüştür. bk. Hayrettin Karaman ve Diğerleri, **Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri,** Ankara: DİB Yayınları, 2007, c. III, s. 555.
[62] Süleyman Sertkaya, "Konulu Tefsir Metodu Işığında Kehf Sûresinin Tahlili" (**Yüksek Lisans**, Marmara Üniversitesi SBE, 2009), s.21.

kâfirlere ihtar, vahiy gerçeğini ispat ve Allah'ın her türlü ortaktan münezzeh olduğunu belirterek son bulmaktadır. Surenin akışı içerisinde de farklı şekillerde birçok defa değinilerek surenin başı ile sonu Allah'ın birliğinin ilanı ve şirkin reddi ile birbirine kenetlenmiştir.[63]

Bütün bunlardan hareketle Kehf suresinin içinde yer alan konuları birbirine bağlayan ve bütün hâdiselerin çevresinde dönüp durduğu ana mevzunun akidenin tashihi ve bakış açısının düzeltilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Surenin ana temasını bütün değer ölçülerini bu akidenin ölçülerine göre tanzim etmenin gerekliliği hususu meydana getirmektedir. Çünkü yukarıda da sözü geçtiği üzere inançların düzeltilmesi mevzusu hem surenin başında hem de son kısmında yer almakta, surenin baş tarafı ile son kısmı Allah'ın birliğinin ilanı ve şirkin reddi ile birbirine kenetlenmektedir.[64]

Ashâb-ı Kehf kıssası Kehf suresinin 9.-26. ayetleri arasında zikredilmiştir. Önceki sekiz ayette ilk olarak içerisinde hiçbir eğrilik bırakmadan dosdoğru bir şekilde Kur'an'ı kulu Muhammed'e (s.a.s.) indiren Allah'ın hamdedilmeye lâyık olduğu belirtilmiş ve Kur'an'ın indirilme gayesinin insanlara doğruyu anlatıp iman eden ve sâlih amel işleyenlere ilâhî rahmeti, inanmayanlara da içine düşecekleri azabı bildirmek olduğu vurgulanmıştır. Bunun ardından söz Allah'a çocuk edinme isnadında bulunanlara getirilmiş ve onların bu sözlerinin büyük bir yalan olduğu ifade edilmiştir.[65] Ardından gelen ayetlerde insanların Kur'an'a inanmamalarından ötürü üzüntü duyan hatta Kur'an'ın ifadesiyle kendini paralayan Hz. Peygamber teselli edilmiştir. Nitekim Resûlullah (s.a.s.) uyarıcıdan başka bir şey değildir.[66]

Dünya imtihan dünyasıdır ve çok yakında bu dünya yok olacak, insanlar Allah'a döndürülecektir. Bu gerçeğin bir ifadesi olarak yedinci ve sekizinci ayetlerde yeryüzünün insanların sınanmasına uygun bir ortam olması için süslenip çekici hale getirilmesine dikkat çekilmiştir. Allah Teâlâ bu iki ayet-i kerimede "*Şüphesiz Biz, yeryüzündeki şeyleri oranın süsü kıldık ki, kimlerin daha güzel amel işlediğini sınay(ıp, amel sahiple-*

[63] Sertkaya, 21.
[64] Afşaroğlu, 49.
[65] Bu kınama ve uyarı Hristiyanlara değil, Arap müşriklerine yöneliktir. bk. İzzet Derveze, **et-Tefsîrü'l-hadîs**, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000, c. V, s. 52.
[66] Hûd 11/12; Fâtır 35/23.

riyle birlikte gör)elim... Şüphesiz Biz, onun üzerindekileri kuru bir toprak haline getireceğiz." buyurarak insanlarda seçme ve kazanma kabiliyetini yarattığını, onlara hayır ve güzel amel yolları ile aksi olan kötü işlerin yollarını beyan ettiğini, sonra da onlara seçimlerinin sonucu işledikleri amellerin sorumluluğunu yüklediğini vurgulamaktadır.

Allah Teâla bu hususlara temas ettikten sonra Ashâb-ı Kehf kıssasını anlatmaya başlamış ve "*Yoksa sen 'mağara'dakilerin; 'o kitabe'dekilerin bizim (arzla ilgili bu doğal) mucizelerimizden daha ilginç olduğunu mu sandın?*" buyurmuştur. Allahu Teâlâ'nın kıssaya böyle başlaması bir önceki ayetlerle ilişkilidir. Önceki ayetlerde Allah'ın yeryüzünü halden hale çevirme kudretine dikkat çekilmiştir. O'nun gücü yeryüzünü önce bin bir nebatat ile zinetlendirip sonra kuru bir toprağa çevirmeye ve sonra yeniden eski haline getirmeye yeterken, bir grup genci mağarada uyutup yeniden diriltmesinin hiç de şaşırtıcı bir şey olmadığı vurgulanmıştır.

Yine kıssanın hemen öncesinde yer alan bu iki ayette (7 ve 8) Allah'ın yeryüzünü türlü ziynetlerle donatması imtihan vesilesi olarak zikredilmiştir. Böylece dünyanın geçiciliği, hesap ve mizanın hak oluşu vurgulanmıştır. Daha önce belirttiğimiz gibi Kehf suresinin ana konusu akideyi tashih etmek, muhataplardaki mevcut bakış açılarını düzeltmektir. Aynı durum özelde Ashâb-ı Kehf kıssası için de söz konusudur. Ashâb-ı Kehf kıssası da akideyi tashih gayesi taşımaktadır. Kıssanın serdedilişindeki dini hedeflerden birisi muhatapların 'yeniden diriliş (ba's) ve âhiret inancı' konusundaki eksikliklerini gidermektir. Ashâb-ı Kehf kıssasından önce zikredilen bu iki ayet kıssanın bu özelliğini desteklemektedir. Bu ayetlerde, yeryüzünün türlü nimetlerle donatılması/yeşillendirilmesi ve sonrasında kurutulmasının; hayat ve ölüm, ölüm ve yeniden diriliş konusunda Ashâb-ı Kehf'ten daha canlı ve göz önünde işaretler olduğu belirtilmektedir.[67]

Ashâb-ı kehf'in, yıllarca uyutulduktan sonra tekrar diriltilmeleri (ba's), kendileri ve içinde yaşadıkları toplum için yeniden dirilişi ve ahiretin varlığını gösteren bir mucizedir.[68] Bu gençlerin akıbetinden çıkarılacak ders, onların gözle görülür ve somut bir

---

[67] Mustafa Şentürk, "Kur'ân'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kehf", **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.2, S. 3, (Temmuz 2013), s.234.
[68] Şentürk, 233.

örnek olarak ölümden sonra dirilişe delil oluşturmaları ve bu meseleyi anlaşılır bir biçimde insan idrakine yaklaştırmasıdır. Bu kıssayla insanlar Allah'ın ölümden sonra diriliş konusundaki vadinin hak olduğunu ve kıyametin gelişinde bir şüphe olmadığını anlamaktadırlar. Zira tıpkı ölümden sonra diriliş gibi Allah bu yiğitleri uykularından kaldırmış ve kavimlerinin onları bulmalarını sağlamıştır.

İleride ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere Ashâb-ı Kehf kıssası Hz. Peygamber'e yapılan bir hitapla başlamakta, hâdisenin anlatılmasının ardından tartışmalı bir takım konulara değinerek bitirilmektedir. Allah Teâlâ, kıssanın son iki ayetinde Ashâb-ı Kehf'in uyudukları süre ile ilgili tartışmaya değindikten sonra "*De ki: Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gaybı sadece O'na aittir. O ne güzel görür; ne güzel işitir! Bunların O'ndan başka velîleri yoktur; O hiç kimseyi hükümranlığına ortak kılmaz.*" diyerek ilminin yüceliğini vurgulamış ve doğru bilginin kaynağının kendisi olduğuna dikkat çekmiştir.

Genel kabul gören tasnife göre Ashâb-ı Kehf kıssası bu ayetle (26. ayet) sona ermektedir. Sonraki ayete bakıldığında aslında aynı konu üzerinde durulduğu görülmektedir. Cenâb-ı Hak, yirmi altıncı ayette doğru bilginin kaynağı olarak kendisini göstermiş ve yirmi yedinci ayette Hz. Peygamber'e Rabbin kitabından sana vahyedileni insanlara duyurmasını istemiştir. Yine *"O'nun sözlerini değiştirebilecek kimse yoktur."*[69] buyurarak bu ilmin güvenilirliğini bir kez daha teyit etmiştir.

B. ASHÂB-I KEHF KISSASININ SEBEB-İ NÜZULÜ

Tefsir kitaplarının kahir ekseriyeti Ashâb-ı Kehf kıssasının iniş sebebini Mekke döneminde Kureyşli müşriklerin, Medine'de yaşayan Yahudilere Hz. Muhammed'in durumu hakkında bilgi edinmek ve onun vahiyle ilişkisini öğrenmek üzere bir heyet göndermesi hâdisesine dayandırmaktadırlar.[70] Bu olayda Yahudi âlimler, kendilerine gelen kişilere Hz. Muhammed'e üç soru sormalarını tavsiye etmişler, bunlara vereceği cevabın onun Allah'tan vahiy alan bir elçi olup olmadığını göstereceğini söylemişlerdir.

[69] Kehf 18/27.
[70] Taberî'de yer alan bir rivayete göre bu üç soru bizzat bir Yahudî tarafından direk Hz. Muhammed'e sorulmuş o da İsrâ suresi 85. ayeti okuyarak mukabele etmiştir. bk. Taberî, XV, 69.

İbn İshak (ö. 151/768) tarafından aktarılan bu rivayet Taberî'de (ö. 310/923) şu şekilde yer almaktadır:

> Nadr b. Hâris, Kureyş'in 'şeytanlarından' idi. Resûlullah'a eziyet eder, ona düşmanlıkta bulunurdu. Bu adam Hîre'ye gitmiş orada Rüstem ve İsfendiyar hikâyelerini öğrenmişti. Resûlullah (s.a.s.) bir meclise oturup Allah'ı zikredip geçmiş ümmetlerin başlarına gelenleri anlattıktan sonra o meclisten ayrıldığı vakit, Nadr arkasından hemen o meclise gelir ve: "Ey Kureyşliler! Vallahi ben ondan daha güzel söylerim. Gelin size onun anlattıklarından daha güzelini anlatayım." der, sonra onlara Pers krallarından bahsederdi. Daha sonra Kureyşliler, onu Utbe b. Ebî Mu'ayt ile birlikte Medine'deki Yahudi âlimlerine gönderip onlara Muhammed'den (s.a.s.), özelliklerinden ve bahsettiklerinden sormalarını istediler.
>
> Çünkü onlar Ehl-i kitaptı ve onlarda peygamberlere dair Kureyş'te bulunmayan bilgiler vardı. Bunun üzerine ikisi Medine'ye gidip ahbâr-ı Yehûd'a Hz. Muhammed'in durumunu sordular. Yahudi âlimleri "Ona şu üç soruyu sorun." dediler:
>
> -Geçmiş zamanda yaşayan o genç yiğitleri (Ashâb-ı Kehf) sorun, onların gerçekten garip, şaşırtıcı bir haberleri vardır.
>
> -Ona er-Raculü't-tavvâf'ı yani çok dolaşan, yeryüzünün doğularına, batılarına kadar ulaşan adamı (Zülkarneyn) sorun; haberi neydi?
>
> -Ruhu sorun, nedir o?
>
> Eğer size onları haber verirse, o hak peygamberdir, ona uyun. Eğer haber veremezse, kendi kafasından uyduran biridir, ne isterseniz onu yapın. Bunun üzerine Nadr ve arkadaşı Kureyş'e gelip "Size Muhammed'le aramızı ayıracak bir şey getirdik." diyerek Yahudilerin bildirdiği şeyi anlattılar. Daha sonra gelip bunu Resûl-i Ekrem'e sordular, Resûlullah (s.a.s.) "Sorduklarınızı yarın haber veririm." demiş, fakat "İnşallah: Allah dilerse." dememişti. Bunun üzerine Resûlullah'ın on beş gece beklemiş ancak vahiy gelmemişti. Bunun üzerine Mekke ahalisi "Muhammed bize yarın sorularınıza cevap veririm, diye söz vermişti, fakat on beş gün oldu sorduğumuza cevap vermiyor." diye propagandaya başladılar. Resûlullah çok sıkılmış, mahzun olmuştu. Derken Cebrail (a.s.), Allah Teâlâ'dan Ashâb-ı Kehf kıssası, Zülkarneyn kıssası ve peygamberin onlara (müşriklere) mahzun olmasına muâtebeyi içeren Ashâb-ı Kehf suresiyle, İsrâ suresinin 85. ayetini getirdi.[71]

[71] Taberî, XV, 191- 192.

Söz konusu bu rivayete göre Kur'an'da Ashâb-ı Kehf kıssasına yer verilmesinin sebebi Mekke müşriklerinin sordukları Yahudi menşeli bu üç sorudan birisine cevap verilmesidir.

Ashâb-ı Kehf kıssasının nüzul sebebi olarak hemen bütün tefsir kitaplarında bu rivayete yer verilmekle birlikte bir gurup müfessir tarafından bu rivayet sıkıntılı görülmüş, çeşitli açılardan tenkide tabi tutulmuştur. Söz konusu rivayetin tenkit noktalarından birisi ruh ile ilgili soruya yanıt olduğu kabul edilen ayet-i kerimenin başka bir surede zikredilmesidir. Ruhun mahiyeti ile ilgili Kur'an'daki tek ayet olan İsrâ suresi 85. ayetin söz konusu bu rivayette yer alan üçüncü soruya cevap olarak indiği söylenmektedir. Bu rivayetin sıkıntılı olduğunu ileri süren müfessirlere göre şayet Allah bu üç soruya cevap olarak Kehf suresini indirseydi İsrâ suresinde yer alan ruhla ilgili bu ayet-i kerimenin de bu surede indirirdi.

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Mevdûdî (ö. 1979) gibi isimler bu kanaati taşımaktadırlar. Fakat Elmalılı bu sebepten ötürü rivayeti tamamen reddederken Mevdûdî rivayette belirtilen üçüncü sorunun ruh ile ilgili olmasına itiraz etmektedir. O, Kehf suresinin inmesine sebep olan üç sorudan üçüncüsünün ruh değil Musa-Hızır kıssası olduğunu ileri sürer. Kehf suresini tefsir ederken Zülkarneyn kıssasına başlayan ayette verdiği notta bunu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Ayetin başındaki '*ve*' bağlacı, bu kıssayı Hızır kıssasına bağlamaktadır. O halde bu, daha önce anlatılan 'Mağarada Uyuyanlar' ve 'Musa ile Hızır' kıssalarının da Mekkeli müşriklerin Ehl-i kitaba danıştıktan sonra Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Peygamberliğini sınamak için sordukları sorulara bir cevap olarak anlatıldıklarını ispatlamaktadır."[72]

Mevdûdî'nin (ö.1979) bu açıklaması ilk bakışta oldukça makul görülebilir. Fakat onun bu düşüncesini destekleyen başka herhangi bir rivayetin bulunmamaktadır. Bu durum Mevdûdî'nin bu fikrinin kabul edilmesine mani olmaktadır.

---

[72] Mevdûdî, III, 191.

İsrâ 17/85'in nazil olma sebebi olarak zikredilen başka bir rivayetin bulunması da ruh ile ilgili sorunun Kehf suresinin inme sebebi olarak gösterilen hâdisede yer almadığını göstermektedir. Buharî'de (ö. 256/870) yer alan bu rivayet şöyledir:

Abdullah b. Mesud'dan:

> "Medine'de bir arazide Hz. Peygamber ile birlikteydim. Yanında bir hurma dalı vardı ona dayanıyordu. Bir grup Yahudi'nin yanına uğradı. O gruptan bazıları 'Ona ruhtan sorun' dedi, bazıları da 'sormayın' diyerek buna karşı çıktı. Peygamber (s.a.s.) elindeki değneğe yaslanarak durdu, ben de arkasındaydım. Ona vahyin geldiğini anladım. Sonra وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلا "Sana ruhtan soruyorlar. De ki: 'Ruh Rabbimin emrindendir.' Size onun hakkında ancak çok az bir bilgi verilmiştir." dedi. Bunun üzerine Yahudilerden bir grup 'Biz size sormayın demedik mi?' dediler."[73]

Ashâb-ı Kehf kıssasının nazil olmasına sebep olan hâdise olarak kabul edilen üç soru rivayetine yöneltilen tenkit noktalarından birisi de İbn İshak'tan aktarılan bu rivayetin senedinde meçhul bir şahsın bulunmasıdır. Senette ثَنَى شَيْخٌ مِنْ اَهْلِ مِصْرْ "Bana Mısırlı birisi rivayet etti" [74] ifadesinin bulunması rivayetin sahih görülmemesine sebep olmuştur. Ayrıca sahih eserlerde yer almaması da bu rivayetin kabul edilmesine mani teşkil emiştir. Bu rivayeti rivayet-i zaîfe olarak niteleyen Elmalılı da İbn İshak'ın bu rivayetinin usul-i hadisçe ihticaca elverişli bir rivayet olmadığını belirtmiştir.[75]

Ashâb-ı Kehf'in zalim hükümdarın zulmünden kaçıp mağaraya sığınan bir grup ilk hıristiyan olduğu ön kabulünden hareket eden müfessirler, bu üç sorunun Yahudiler tarafından sorulmuş olmasını bu rivayetin sahih bir rivayet olmadığını gösteren delillerden saymışlardır. Bu müfessirlerden birisi olan Elmalılı bu konu hakkındaki kanaatini şu şekilde ifade etmiştir:

> "Eshâb-ı Kehf, hâlis dîn-i İsa üzere imân-ı tevhid ile hareket etmiş ve kendilerini puta taptırmak veya idam etmek için takip ve tazyik eden kavimlerine karşı mücâhedeye azm ile dinlerinin muhafazası uğruna dağa çıkmış, mağaraya gizlenmiş birkaç gençten ibaret

[73] Buharî, Tefsir, 211; Tevhîd, 28.
[74] Taberî'nin (ö.310/923) rivayetindeki senet şöyledir: "Ebû Kureyb bize nakletti ki: Yunus b. Bukeyr bize Muhammed b İshak'tan nakletti ki: kırk üç küsur yıl önce gelmiş Mısırlı bir Şeyh bana İkrime vasıtasıyla İbn Abbâs'tan nakletti ki." İbn İshak'ın bahsettiği bu şeyh meçhul bir şahsiyettir. Taberî, XV, 143.
[75] Elmalılı, IV, 3219.

> bir zümre-i mümininindir. Binaenaleyh bunların kıssası tarih-i Nasârâ'ya taalluk ettiğinden Hz. İsa'yı kabul etmeyen Yehûd ahbârının bu gençlere ait bir keramet kıssasını kabul ederek sual ettirmiş olmaları müstebad görülür."[76]

Ayrıca Yahudilerin "Bu sorulara cevap verirse peygamberdir." deyip kendilerinin "O zaman hep beraber iman edelim." dememeleri de bu rivayetin kabul edilmesine mani teşkil eden başka bir nokta olarak görülmüştür.[77]

Bu eleştirilerden farklı bir eleştiriye Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilât*'ında rastlamaktayız. İmam Mâtürîdî bu rivayetin tamamını reddetmemekle birlikte Hz. Muhammed'in inşallah dememesi üzerine vahyin kesildiğine dair habere itiraz etmektedir. Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in nübüvvetine halel getireceği gerekçesiyle böyle bir hâdisenin gerçekleşmiş olmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Zira ona göre Hz. Muhammed'in kendisine emredilmeyen bir konuda "kesin yapacağım" demesi yalan olur. Ayrıca Allah'ın peygamberinden vahyi kesip onu yalancı durumuna düşürmesi de mümkün değildir.[78]

Görüldüğü üzere tefsirlerin çoğunda Ashâb-ı Kehf kıssasının nüzul sebebi olarak zikredilen bu rivayeti birçok yönden eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bu da kıssasının gerçek iniş sebebinin bu rivayette belirtilen hâdise olup olmadığına dair bir şüphe oluşturmuştur. Bir grup müfessir Ashâb-ı Kehf kıssasının metinsel bağlamdan da hareket ederek tıpkı Musa–Hızır kıssası gibi doğrudan doğruya bir tezkir olarak inzal edildiğini ileri sürmüştür.[79]

Ashâb-ı Kehf kıssasının nüzul sebebi olarak görülen bu rivayete getirilen itirazlar Pakistanlı ilim ve fikir adamı Fazlurrahman'ın (ö. 1988) sebeb-i nüzul konusundaki şu değerlendirmelerini akla getirmektedir:

> "Birçok önemli konu hakkında bazı tarihsel bilgiler olsa da sebeb-i nüzul konusunda bazı karmaşık durumlar söz konusudur. Hz. Peygamber'in ashabı yeni bir hükmü/ayetin nazil olmasına sebep olan olayları bizzat yaşadıkları için bunları kaydetme gereği duy-

---

[76] Elmalılı Hamdi, V, 3219
[77] Selmân Âbid Nedvî, **Temmülâtü fi Şahsiyeti Zilkarneyn,** Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988, s. 11-18.
[78] Mâtürîdî, IX, 17.
[79] Elmalılı, V, 3220.

mamışlardır. Tabiîn ve sonraki nesiller için ise durum böyle değildir. Bunlar birtakım güvenilir bilgilere sahip olsalar dahi birçok esbab-ı nüzulü tahmin etmek durumunda kalmışlardır."[80]

Nedvî'nin (ö.1999) *Teemmülât fî sûreti'l-Kehf* adlı eserinde Şah Veliyyullah Dihlevî'den (ö. 1176/1762) yaptığı alıntılar da bunu destekler mahiyettedir. Dihlevî tefsir usûlü ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken sebeb-i nüzul olarak rivayet edilen olaylar hakkında şunları söylemiştir:

"Müfessirlerin hemen hemen hepsi, mücadele ve ahkâm ayetlerinden her birini bir kıssaya bağlarlar ve bu kıssanın o ayetin nüzul sebebi olduğuna inanırlar. Hâlbuki Kur'an'ın inmesindeki esas gaye, bozulmuş iş ve inançları yok edip insanların nefislerini temizlemek ve ıslah etmektir. Buna göre mükelleflerde bâtıl itikatların bulunması mücadele ayetlerinin inmesine kâfi bir sebeptir. Keza kötü amellerin bulunması ve aralarında zulmün yaygınlaşması da ahkâm ayetlerinin inmesine kâfi gelen sebeplerdendir."[81]

İlk bakışta Fazlurrahman ve Dihlevî'nin sebeb-i nüzulle ilgili bu değerlendirmeleri Ashâb-ı Kehf kıssası için de uygun gözükmektedir. Bu açıklamalar adeta kıssanın sebeb-i nüzulü ile ilgili üç soru rivayeti hakkındaki tenkit noktalarını haklı çıkarmaktadır. Söz konusu rivayet her ne kadar sahabeye isnat edilse de eldeki bu rivayetin tabiîn ve hatta sonraki nesillerin bir tahmininden ibaret olduğunu söylemek mümkün gibidir. Ancak kıssanın içerisine girildiğinde bunun pek de öyle olmadığı açıkça görülmektedir.

Ashâb-ı Kehf kıssası dikkatle okunduğunda kıssanın serdedilişinin arka planında yatan bir olaya göndermeler yaptığı açıkça görülmektedir. İlk olarak kıssaya "*Yoksa sen 'mağara'dakilerin; 'o kitabe'dekilerin bizim (arzla ilgili bu doğal) mucizelerimizden daha ilginç olduğunu mu sandın?*" başlanması bu kıssanın asr-ı saadette yaşanan özel bir olaya işaret ettiğini göstermektedir. Yine Ashâb-ı Kehf'in sayıları ve uyudukları süre ile ilgili ayetlerin bulunması, yirmi üçüncü ayette Allah'ın Hz. Muhammed'e istisnayı hatırlatması bu gerçeğe işaret etmektedir. Bu konunun ayrıntıları Kehf 18/23-24. ayetle-

---

[80] Fazlurrahman, **İslam ve Çağdaşlık,** (trc. Alparslan Açıkgenç; M. Hayri Kırbaşoğlu) Ankara: Ankara Okulu Yayınları 1996, s. 81.
[81] Nedvî, 36-37.

rin işlendiği "Kıssanın Asr-ı Saadete ve Günümüze Bakan Yönü" başlığı altında ele alınacaktır.

II. TARİHSEL KİŞİLİK OLARAK ASHÂB-I KEHF

A. ASHÂB-I KEHF'İN KİMLİĞİ

Ashâb-ı Kehf kıssasının başkahramanları Kur'an-ı Kerim'de *Ashâb-ı kehf ve'r-rakīm* olarak zikredilmekte; fakat kıssalar üslubunun bir gereği olarak bu kimseler hakkında isim, soy, mensup oldukları topluluk gibi kim olduklarını açıklayan herhangi bir veri bulunmamaktadır. Ashâb-ı Kehf'in kim olduğu ile ilgili Kur'an-ı Kerim'den edindiğimiz tek bilgi onların iman etmiş gençler[82] olduğudur. Kur'an-ı Kerim onların adlarını, soylarını, mensup oldukları topluluğu açıklamak yerine; gayeye uygun olarak bu gençlerin bazı özelliklerini zikretmekle iktifa etmiştir. Buna göre Ashâb-ı Kehf, Allah'a iman etmiş, Allah'tan istedikleri rahmet ve rüşt neticesinde kalpleri pekiştirilmiş, bu manevi destekle ellerinde bir delil olmaksızın Allah'tan başka varlıkları tanrı kabul eden kendi kavimlerine karşı kıyam etmiş bir grup gençtir.[83]

Kur'an'da gençlerin isimleri, soyları yahut mensubu bulundukları toplum hakkında bilgi verilmemesine rağmen, Kur'an'da tasrih edilmeyen tüm hususlar gibi, Ashâb-ı Kehf'in kimliği konusunda da birçok fikir ortaya atılmıştır. Bu konu klasik yahut modern bütün müfessirlerin zihnini meşgul etmiş, ilk zamanlardan bu yana konuyla ilgili farklı görüşler ortaya konmuştur.

Konuya dair yapılan açıklamaların en eski ve en yaygın olanında Ashâb-ı Kehf Hıristiyanlarla ilişkilendirilmiştir. Buna göre Ashâb-ı Kehf Rum ehlinin[84] üst tabakasında yer alan gençlerdi.[85] Kimileri onların önemli devlet adamlarının çocukları olduğunu söylerken, kimileri imparatorun yakın adamları olduğunu ifade etmiştir.[86] Kavimleri hatta ana babaları putperest olan bu gençler daha sonra Hz. İsa'nın dinine tabi olmuşlardı. Kendisinden önceki tefsir rivayetlerini bir araya getirmesiyle rivayet tefsirinin en

[82] Kehf, 18/13.
[83] Kehf, 18/13-15.
[84] Rum'dan kasıt Anadolu'dur. Rum ehli Anadolu halkı anlamında kullanılmıştır.
[85] Elmalılı, V, 3231.
[86] Taberî, XV, 201-204.

önemli temsilcisi kabul edilen Taberî, *Câmi'u'l-beyân* adlı kapsamlı eserinde bu gençlerin İsa (a.s.)'ın dini üzere Müslüman olan gençler olduklarına dair birçok rivayet zikretmiştir.[87] İbn Abbas'tan gelen şu rivayet bunlardan birisidir:

> "Onlar sekiz kişiydiler. İsimleri, Mahsimilininâ (Maksilminâ), Yemliha, Martus, Keşevtuş, Birunis, Dinmûs, Yetunis, Kâlûs'tu. Maksilminâ onların en büyükleriydi.[88] Kral ile konuşan oydu.[89](…) Bu gençler Meryem oğlu İsa'nın ümmetindendiler. Onun dinine tâbi olanların ibadetgâhlarına gidiyor, orada Allah'a dua ve niyazda bulunuyorlardı."[90]

Fahreddin Râzî'nin (ö.606/1210) *Tefsirü'l-kebîr* adıyla meşhur eserinde yer alan ve Hz. Ali'den nakledilen başka bir rivayet de İbn Abbas'tan gelen bu rivayeti destekler niteliktedir. Söz konusu rivayet şu şekildedir:

> "Onlar yedi kişiydi, isimleri: Yemliha, Mekselina, Mislisna ki bunlar kralın sağ kolu olan üç kişiydi; Mernus, Debernus, Sâdenus ki bunlar da sol yanında durulardı, kral önemli işlerini bu altı kişiyle istişare ederdi. Yedincileri yolda kaçarken rastladıkları çobandı onun köpeğinin adı Kıtmir'di."[91]

Râzî, Ashâb-ı Kehf kıssasının yer aldığı pasajı tefsir ederken gençlerin kimliğine dair bir fikir beyan etmemiştir. Sadece Mücâhid'den (ö. 103/721) aktardığı bir rivayette gençlerin şehrin ileri gelenlerinden olduğunu zikretmiştir.[92] Bununla birlikte gençlerin sayıları ile ilgili yirmi ikinci ayeti tefsir ederken Hz. Ali'den gelen söz konusu bu rivayeti gençlerin sayısı ile ilgili görüşünü destekleyen beşinci vecih olarak zikretmesi Râzî'nin bu rivayeti kabul ettiğini göstermektedir.[93] Buradan hareketle Râzî'nin bu gençlerin şehrin önde gelen kimseleri yahut bu kimselerin çocukları olduğu görüşüne sahip olduğunu söylemek mümkündür.

---

[87] Taberî, XV, 200.
[88] Türkçe kaynaklarda bu isimler Yemliha, Makselina (Mekseline), Mislina (Meslina), Mernuş, Debernuş, Sâzenuş, Kefeştetayyuş olarak geçmektedir. bk. Abdullah Demirci, "Türk Kültüründe Yedi Uyurlar Kültü Ve Edebi Dönüşümleri" (**Yayınlanmamış Doktora Tezi,** Hacettepe Üniversitesi SBE, 2006), s.12.
[89] Taberî, XV, 201.
[90] Taberî, XV, 202.
[91] Râzî, VII, 97-98.
[92] Râzî, VII, 90.
[93] Râzî, VII, 97-98.

Ashâb-ı Kehf'i Hıristiyan[94] gençler olarak değerlendiren bir diğer önemli isim de Elmalılı Hamdi Yazır'dır (ö.1942). O, Kehf suresini tefsir ederken Ashâb-ı Kehf'i tanıtan şu cümlelere yer vermiştir:

> "Eshâb-ı Kehf hâlis dîn-i İsa üzere imân-ı tevhid ile hareket etmiş ve kendilerini puta taptırmak veya idam etmek için takip ve tazyik eden kavimlerine karşı mücahedeye azm ile dinlerinin muhafazası uğruna dağa çıkmış, mağaraya gizlenmiş birkaç gençten ibaret bir zümre-i müminindir. Binaenaleyh bunların kıssası tarih-i Nasârâ'ya taalluk eder."[95]

Elmalılı'nın konuyla ilgili görüşlerini yansıtması açısından bu sözler önemlidir. Zemahşerî, Bursevî gibi isimler de tefsirlerinde Ashâb-ı Kehf'in putperest kavimlerinin içinde bulunduğu hale manen ve madden karşı koyan Hıristiyan gençler olduğuna dair rivayetlere yer vermişler, ancak konuyla ilgili kanaatlerini Elmalılı gibi açık bir biçimde ifade etmemişlerdir.[96]

Elmalılı'ya benzer bir biçimde Ashâb-ı Kehf'in "Hz. İsa'nın şehirden kaçan takipçileri"[97] olduğuna dair kanaatini açıkça belirten bir diğer isim de Ebü'l-'Alâ el-Mevdûdî'dir. Mevdûdî, Ashâb-ı Kehf'in Hıristiyan kültüründeki Yedi Uyurlarla aynı kişiler olduğunu savunur. Bu görüşünü Edvard Gibbon'dan yaptığı alıntılar ve Suruçlu Yakub'un hikâyesiyle yaptığı mukayeselerle delillendirir. Buna göre Hz. İsa'nın tebliğ ettiği din onun vefatından sonra Roma imparatorluğunda yayılmaya başladığında putperestlikten vazgeçip Allah'ı rableri olarak kabul eden bir grup genç olarak bilinen Yedi Uyurlar, Kur'an'da *Ashâb-ı kehf ve'r-rakīm* olarak isimlendirilen gençlerle ile aynı kişilerdir.[98]

Yukarıda görüşlerine yer verilen müfessirlerin dışında Ashâb-ı Kehf'i Hıristiyanlarla ilişkilendiren bir isim daha vardır ki bu da Kâdiyânîlik'in bir kolu olan Lahor Ahmedîliğinin kurucusu olarak görülen Mevlânâ Muhammed Ali'dir. Mevlânâ Mu-

---

94 Bunlar Hıristiyanlığın bozuluş döneminden önceki saf hâline iman ettiklerinden aslında 'İsevî Müslüman' olarak anılmayı hak etmektedirler.
95 Elmalılı, V, 3219.
96 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf 'an hakāik-i gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-akāvîl fî vücûhi't-te'vîl,** (nşr. Dr.Semir Şems), Beyrut: Dârü'l Ma'rife, 2005, c. II, s. 861**;** İsmail Hakkı Bursevî, **Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an,** (nşr. Abdullatif Hasan Abdurrahman), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009, c. V, s. 221.
97 Mevdûdî, III, 161.
98 Mevdûdî, III, 155.

hammed Ali (ö. 1951), *The Holy Quran* adlı meal-tefsir çalışmasında diğerlerinden farklı olarak Ashâb-ı Kehf kıssasında göndermede bulunulan gençlerin Aramatyalı Yusuf[99] ile birkaç ilk Hıristiyan olduğunu zikretmekte ve bu görüşü akla yatkın bir görüş olarak nitelendirmektedir.[100] Yazarın söz konusu ettiği olay şöyle gerçekleşmiştir:

> "Aramatyalı Yusuf, St. Philip tarafından İngiltere'ye gönderilmiş, kendisine Somersetshire'da küçük bir ada verilmişti. Burada sonradan Glastonbury Manastırı'na dönüşecek olan ilk Hristiyan kilisesini kurmuştur. Efsaneye göre yere diktiği asası senede iki kez açan bir dikenolmuş,[101] yaklaşık Reform döneminde tahrip edilinceye kadar muntazaman hacılarca ziyaret edilmiştir. Keşişlerin çıkardığı efsanelere göre, ilk Glastonbury Kilisesi, St. Philip'in Galya'dan İngiltere'ye gönderilen bu on iki havarinin başı Aramatyalı Yusuf tarafından inşa edilen derme çatma küçük bir yapıdır.[102]

Yazar bunları aktardıktan sonra Aramatyalı Yusuf ve arkadaşlarının Ashâb-ı Kehf ile aynı şahıslar mı sorusuna olumsuz cevap verilse bile bu görüşün mağaranın yeri ile ilgili Kehf suresi 17. ayetle desteklenebileceğini öne sürmüştür. Mevlânâ Muhammed her ne kadar bu fikirlerinin doğruluğuna inansa da bunların nakzedilebilir olduğunun da farkındadır. Bu nedenle de "Aramatyalı Yusuf ve arkadaşları Ashâb-ı Kehf kıssasında bahsedilen kişilerle aynı kişiler midir?" "On yedinci ayette yer alan mağara tasviri İngiltere ile uyumlu mudur?" gibi sorulara verilecek yanıtları olumsuz dahi olsa hikâyede Hıristiyanlık tarihine gönderme olduğu kesindir."[103] diyerek en azından bu gençlerin Hristiyan olduklarına dair kesin görüş beyan etmiştir. Yine Ashâb-ı Kehf kıssasının yer aldığı pasajı açıklarken birçok yerde kıssanın Hıristiyan tarihi ile ilişkili olduğuna dikkat çekmiştir. Sözgelimi 22. ayeti tefsir ederken "Ashâb-ı Kehf hikâyesinin Hristiyanlık tarihine ait olduğu besbellidir."[104] diyerek bunu açıkça ifade etmiştir.

Mevlânâ Muhammed'in Aramatyalı Yusuf ile arkadaşlarının başından geçen bu hadisleyle Ashâb-ı Kehf arasında kurduğu bu bağlantının kendi çıkarımı olup olmadığı-

---

[99] Aramatyalı Yusuf, İncil'e göre Hz. İsa'nın cesedini Pilatus'tan alıp temiz keten beze sardıktan sonra kayaya oydurmuş olduğu kendi mezarına yatıran zengin bir Aramatyalı, Hz. İsa'nın bir öğrencisi. bk. Matta 27: 57-60; Markos 15:43.
[100] Mevlânâ Muhammed Ali, **The Holy Quran**, Ender Gürol (çev.), Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, 2008, s. 556.
[101] Kendine özgü bir diken olan Glastonbury dikeni.
[102] Mevlânâ Muhammed Ali, 556.
[103] Mevlânâ Muhammed Ali, 556.
[104] Mevlânâ Muhammed Ali, 559.

nı kesin olarak bilinmemektedir. Kendisi *The Holy Quran*'da konuyu ele alırken herhangi bir kaynağa göndermede bulunmamıştır. Biz de konuyla ilgili olarak Hristiyan kaynaklarını incelerken böyle bir veriyle karşılaşmadık. Bu nedenle Mevlânâ Muhammed'in bu görüşünün, isabetli olduğunu düşünmesek de, oldukça özgün olduğunu söyleyebiliriz. Bu zâtın İngiliz sömürgelerinden birinde yetişmiş olması onu böyle bir düşünceye itmiş olması muhtemeldir.

Ashâb-ı Kehf'in tarihsel kimliğine dair ortaya konan başka bir görüşte Ashâb-ı Kehf Yahudilerle ilişkilendirilmiştir. Klasik tefsirlerde bazı temelleri bulunan bu fikrin daha geliştirilmiş ve çeşitli argümanlarla desteklenmiş haline Muhammed Esed ve Muhammed Hamîdullah'ın meal-tefsirlerinde rastlanmaktadır. Bu iki İslam âlimi Ashâb-ı Kehf'in bir Yahudi mezhebi olan Essenien mezhebi mensubu olabileceğine dair ortak kanaat sahibidir.

Muhammed Esed ve Muhammed Hamîdullah genel kanaatin aksine Ashâb-ı Kehf kıssasının Yahudi menşeli bir kıssa olduğunu düşünmekte ve Ashâb-ı Kehf'i çileci Essenî kardeşliği hareketinin bir kolu olan Kumran cemaati[105] ile ilişkilendirmektedir. Bunun temelinde kıssanın nüzul sebebi olarak kabul edilen rivayet/rivayetler yer almaktadır. Esed'in güvenilir hadisler olarak nitelendirdiği bu rivayetlere göre Medineli Yahudi din adamları, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in sahiden peygamber olup olmadığını sınamak için onun Mekkeli muhaliflerini, öteki meseller yanında, ona 'Mağaradakiler'in kıssası konusunda da soru sormaları için kışkırtmışlardı. Buna göre şayet Ashâb-ı Kehf, Hıristiyan kimseler olsaydı, kendilerini din ve kültür olarak Hristiyanlardan bütünüyle

---

[105] Söz konusu cemaat, 1947'de Ölü Deniz'in kuzey-batısında yer alan Kumran Harabeleri'nde (Khirbet Kumrân) çobanlık yapan bir bedevinin kaybolan hayvanlarını ararken girdiği bir mağarada bulduğu ve Ölü Deniz Elyazmaları diye bilinen tomarların sahibi olarak gösterilmektedir. Çömlekten kapların içerisine saklanmış keçi derisinden (parşömen) ve papirüsten mamul on binlerce yazılı tomarın bulunuşu, hem Yahudilik hem de Hıristiyanlık tarihinin pek fazla bilinmeyen döneminin anlaşılması ve aydınlatılması bakımından çok önemli bir keşif olarak kabul edilmiştir. Ondan fazla mağaradan çıkarılan 800-850 adet tomardan 550 kadarı 4 numaralı mağaradan çıkarılmış olup, bunlardan sadece 7 numaralı mağaradan çıkarılan Grekçe papirüsler hariç hepsi İbranice ve Aramice'dir. Mağaralarda araştırma yapmakla görevlendirilmiş olan ekip tarafından Kumran Harabeleri'nde bulunan eşyalar ve yakılmış palmiye külleri üzerinde "Karbon 14" metoduyla yapılan testler, bunların MÖ 49-M.S. 181 yılları ortalarında MS 66 yılları civarında kullanıldıklarını ortaya koymuştur ki, bu, söz konusu yerde yaşayan cemaatin hangi tarihlerde burada ikamet ettiklerini belirlemede de yardımcı olmuştur. Nihayet, yapılan araştırmalar sonucu, Esseniler uzmanı olan hem André Dupont-Sommer hem de E.L. Sukenik, Kumran'da ikamet etmiş olan cemaatin Esseniler cemaati olduğunu çeşitli deliller ileri sürerek ortaya koymuşlardır. bk. İsmail Taşpınar, "Hz. İsa Döneminde Bir Münzevi Cemaat: Esseniler", **Köprü**, Sayı 93, 2006, Mustafa Öztürk, **Kıssaların Dili**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010, s. 326.

uzak tutan Yahudi din adamlarının böyle bir kıssaya kendi geleneksel söylenceleri arasında yer vermeleri mümkün olmazdı.[106]

Muhammed Hamîdullah'ı Ashâb-ı Kehf'i Essenîler olarak düşünmeye iten iki unsur vardır. Bunlardan birincisi Kehf suresi 9. ayette yer alan *rakīm* kelimesi, ikincisi ise 21. ayette yer alan *mescîd* kelimesidir. Hamîdullah'a göre kıssada yer alan bu iki kelime Essenien mezhebi mensuplarına işaret eder. Şöyle ki *rakīm* kelimesi yazılı metin anlamına gelir. Kelimenin bir yeri ifade etme ihtimali bulunmakla birlikte etimolojik anlamları onun yazılı dokümanları ifade ettiğini gösterir. Nitekim ilk dönemlerde de kelime bu şekliyle anlaşılmıştır. *Rakīm* kelimesinin yazılı dokümanları ifade etmesi Ashâb-ı Kehf ve'r-rakīm'in Essenien mezhebine işaret ettiğini gösterir.[107] Zira Kumran cemaati olarak da bilinen Essenien mezhebi mensubu bir grup yazdıklarını mağaralarda muhafaza etmeleriyle bilinmektedir.

Rakīm kelimesi Hamîdullah daa olduğu gibi Esed'de de Ashâb-ı Kehf'in Essenilerle ilişkili olduğu görüşünü destekleyen bir argüman olarak sunulmaktadır. Muhammed Esed, Kur'an Mesajı'nda "yazılı şey" anlamından hareketle *rakīm* kelimesini "*the scriptures"*[108] olarak tercüme etmiş ve *rakīm* kelimesinin bu görüşe güçlü bir destek sağladığını ifade ettikten sonra Kumran cemaati ile kıssa arasındaki ilişkiyi şöyle kurmuştur:

> "Kumran cemaati mensuplarının -ki bu Essene tarikatının ilkelere en bağlı grubuydu- kendilerini bütünüyle bazı kutsal metinlerin ya da yazmaların tedris, istinsah ve muhafazasına adamış oldukları, dünyadan tam bir el etek çekme ve tecrit durumu içinde yaşadıkları ve manevî değerlere bağlılıklarıyla ileri derecede saygı uyandırdıkları tarihî olarak ortaya konmuş bulunduğuna göre, bu kişilerin dindaşlarının muhayyilesinde, zaman içinde, dünyayla irtibatını keserek yüzyıllarca 'uyuyan' ve manevî/ruhanî görevleri bitince 'uyanan' Mağara İnsanlarının menkıbesiyle temsili bir anlatıma dönüşecek kadar derin bir iz bıraktıkları rahatlıkla söylenebilir."[109]

---

[106] Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı**, Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (çev.), İstanbul: İşaret Yayınları, 2004, s. 586.
[106] Muhammed Hamîdullah, **Aziz Kur'an,** Abdulaziz Hatip (çev.), İstanbul: Beyan Yayınları, 2000, s.441.
[107] Hamîdullah, 441.
[108] Muhammed Esed, **The Massage of The Qur'an**, İstanbul: İşaret Yayınları, 2006, 438; Bu kelime Koytak ve Ertürk tarafından yapılan çeviride Türkçeye "yazmalar" olarak aktarılmıştır. bk. s.587.
[109] Esed, 587.

Hamîdullah'ı Ashâb-ı Kehf ile Essenien mezhebi ile özdeşleştirmeye iten ikinci unsurun yirmi birinci ayetteki *mescit* kelimesi olduğunu belirtmiştik. O, *Aziz Kur'an* adlı meal-tefsirinde Kur'an-ı Kerim'in Yahudi ve Hıristiyan mabetlerini ifade etmek için mescit kelimesini kullanmadığına dikkat çemiştir. Kur'an bu mabetleri ifade etmek için *biye', savâmi'* gibi kelimeleri tercih etmiştir.[110] Fakat Hamîdullah'ın *Revue Biblique* adlı çalışmadan aktardığına göre Essenien mezhebi mensupları kendi dua yerlerini ifade etmek için *mescit/mosque* kelimesini kullanmışlardır.[111]

Bütün bunlardan hareketle şunları söylemek mümkündür: Genel kanaate göre Ashâb-ı Kehf Hz. İsa'nın getirdiği dine inanan, tolumun ileri gelenler zümresine mensup bir gurup gençti. Klasik tefsirler olarak nitelendirdiğimiz eserlerin müelliflerinin çoğu ve Elmalılı, Mevdûdî gibi modern müfessirlerinin kanaatleri bu yöndedir. Bu görüş kıssanın Hristiyan kaynaklarında yer alan versiyonlarıyla da örtüşmektedir. Bu konuda farklı bir görüşe sahip iki isim Esed ve Hamîdullah'tır. Onlar Ashâb-ı Kehf'i kendilerini bütünüyle bazı kutsal metinlerin ya da yazmaların tedris, istinsah ve muhafazasına adayan bazı Essenien mezhebi mensuplarıyla özdeşleştirmişlerdir.

Esed ve Hamîdullah'ın bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Çünkü bu iki ismin Ashâb-ı Kehf olarak kabul ettiği grubun başından geçen hâdise gerçek manada bir uyku hâdisesi değil, bir uzlet halidir. Hâdiseyi mecazi manada kabul edip mağaraya sığınmayı manevi bir kaçış olarak algılamak çok doğru görünmemektedir. Kıssada her ne kadar bazı noktalar kapalı tutulsa da mağaraya sığınan gençlerin uyudukları, uyandırıldıkları, mağarada korunmaları için bazı lütuflara mazhar oldukları açıkça zikredilmektedir ki bu konu kıssanın incelenmesinde ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

B. YAŞADIKLARI YER

Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı yahut mağaranın bulunduğu yerle ilgili Kur'an-ı Kerim'de herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bununla birlikte tıpkı gençlerin kimliği konusunda çeşitli fikirler üretildiği gibi Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı yerle ilgili de birçok görüş ortaya konmuştur. Kapsamlı ve ayrıntılı olarak olmasa da bu başlık altında genç-

[110] Hac, 22/40.
[111] Hamîdullah, 441.

lerin yaşadığı yerle ilgili görüşlere değinilecektir. Konuya geçmeden önce iki noktaya işaret etmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi gençlerin yaşadığı yer konusunda fikir beyan edenlerin çoğunun onların Hz. İsa'nın dinine tabi mümin gençler olduğu ön kabulünden hareket etmesi gerçeğidir. Ashâb-ı Kehf'i Essenien mezhebi ile ilişkilendirenler gençlerin yaşadığı yerle ilgili görüş beyan etmemiştir. Fakat bu cemaat mensuplarının Filistin topraklarının çeşitli yerlerine dağılmış olmakla beraber özellikle Kudüs'ün 30 km. doğusunda, Ölü Deniz'in (Lut Gölü) kuzeybatı yakasında gruplar halinde yaşadıkları tahmin edilmektedir.[112]

Dikkat edilmesi gereken ikinci husus da gençlerin yaşadığı yerle mağaranın bulunduğu yerin aynı yer olduğudur. Konuyla ilgili diğer çalışmalarda olduğu gibi bu çalışmada da gençlerin yaşadığı şehir yahut mağaranın bulunduğu yer dendiğinde aynı yer kastedilecektir.

Gençlerin yaşadığı yerin neresi olduğu konusu doğuda ve batıda bu konuda araştırma yapanların zihnini meşgul etmiştir. Massignon, Ashâb-ı Kehf ile ilgili yaptığı çalışmada Almanya, Fransa, İtalya, Avusturya, Rusya, Belçika, İspanya, Hollanda, Lüksemburg Ukrayna ve Habeşistan'da toplam kırk dört yerde Yedi Uyurların mağarası olduğuna inanılan yer bulunduğunu aktarmıştır.[113] Aynı şekilde Ahmet Akgündüz de *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Ashâb-ı Kehf* adlı çalışmasında Çin'den İspanya'ya Mısırdan Tunus'a otuz üç yerde Ashâb-ı Kehf'in sığındığı mağara olarak inanılan mağara bulunduğundan söz eder.[114]

Yukarıda sözü geçen tüm yerler hakkında bilgi vermek çalışmanın kapsamı açısından mümkün değildir. Ancak konuyla ilgili fikir vermesi bakımından Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı mağaranın bulunduğuna inanılan yerlerden birkaçı hakkında bilgi vermek uygun olacaktır:

---

[112] Öztürk, 327.

[113] Louis Massignon, "Le Culte Liturgique et Populaıre des VII Dormants Martyrs D'Ephese (Ahl al-Kahf): Trait D'union Orient-Occident Entre L'İslam et La Chrétienté" **Opera Minora III,** Y. Moubarac (hzl.), Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1963, s. 134-141.

[114] Ahmed Akgündüz ve diğerleri, **Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshab-ı Kehf,** İstanbul: Tarsus Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 1993, s. 399.

İspanya'da Gırnata yakınlarındaki Loja[115] köyünde Ashâb-ı Kehf'in sığındığı mağara olduğuna inanılan bir mağara bulunmaktadır.[116] Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *Bahru'l-muhît'*te mağara hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir.[117] Ebû Hayyân'ın aktardığına göre, Gırnata'ya yakın, bu mağarada kemikleri çürümüş bir köpek ölüsü ve arkasında da yedi tane, etleri yavaş yavaş dökülmeye yüz tutmuş insan cesedi bulunmaktadır. Üzerlerinde de bir mescit, onlara yakın Rakim diye adlandırılan bir Rum yapısı mevcuttur.[118] İbn Atiyye (ö. 541/1147) de Loşa'da böyle bir ziyaretgâhın olduğunu söylemektedir.[119]

Cezayir'in güneyinde Setif isimli bir şehre yakın iki yerde Ashâb-ı Kehf'e ait olduğuna inanılan kabirler bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Setif'in 88 km güneyindeki N'gaous kasabası diğeri 12.5 km güneydoğusunda yer alan İkcan köyüdür.[120]

Fas'ta Ashâb-ı Kehf e ait olduğu düşünülen iki tane mağara vardır. Bu mağaralar birbirlerine 203 km mesafede bulunan Sofrou ve Rabat şehirlerindedir. Bunlardan Rabat'taki mağara şehrin doğusunda kalan sıra dağlardan birisindedir. İnsanların bu mağaraya girmeye cesaret edemediği bilinmektedir.[121]

Çok yaygın olmamakla birlikte Tunus'ta da Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu düşünülen mağara bulunmaktadır. Hakkında çalışmalarda pek fazla bilgi bulunmayan bu mağara Tawzar'dadır. Turistik amaçlı çeşitli tanıtım broşürlerinde bu gençlerin yedi kız olduğunu söyleyen kimi bilgilere rastlanır.[122]

Ürdün'ün başkenti Amman'ın 80 km yakınında bulunan Rajib (Recîb) köyünde bulunan mağaranın Ashâb-ı Kehf'in mağarası olduğu düşünülmektedir. Bu köyün yakınında 1963 yılında yapılan kazılarda Ashâb-ı Kehf'in mağarası olduğuna inanılan bir mağara ortaya çıkarılmış ve bunun üzerine Refik Vefa el-Dücanî, bu mağara ve Ashâb-ı Kehf hakkında *İktişâfü kehf-i Ehli'l-Kehf* adlı bir eser yazmıştır. Yine M. Teysir Zabyan

---

115 Bazı kaynaklarda Levşe yahut Loşa olarak da yer almaktadır. bk. Akgündüz, 400.
116 Sert, 70.
117 Ebû Hayyan el-Endelüsî, **Tefsirü'l-bahri'l-muhit.** 2. basım. y.y.: Dârü'l-Fikr, 1983, c. VI, s. 102.
118 Ebû Hayyan, VI, 102.
119 İbn Atiyye el-Endelüsî, **el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz.** Muhammediye: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1975, c. X, s. 392.
120 Akgündüz, 400; Sümer, 27.
121 Sert, 70.
122 Sert, 71.

da bu konu üzerinde durmuş ve *Mevki'u Ashâbi'l-Kehf ve zuhûru'l-mu'cizeti'l-Kur'âniyyeti'l-kübrâ* adlı eserinde bu konuyu ele almıştır. Mağaranın içerisinde yedi yahut sekiz kadar görünen mezarların yer alması, duvarlarında Yunanca yazılara, kırmızıya boyanmış bir köpek resmine, etrafında Bizans İmparatoru I. Justinyanus (418–427) döneminden kalma olduğu ortaya çıkarılan paralara ve daha başka eserlere rastlanmış olmasını, yanında yer alan ve ilk İslâm fetihleri dönemine ait bir mescidin bulunmasını ve bu mescidin eski bir Bizans kilisesinin enkazı üzerine yapıldığının ortaya çıkarılmasını bu mağaranın Ashâb-ı Kehf'in mağarası olabileceği konusunda çok kuvvetli deliller olarak zikredilmiştir.[123] Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân*'ında o civarda Rakīm adlı bir köyün bulunduğunun kaydedilmesi de Ürdün'de bulunan bu mağaranın Ashâb-ı Kehf'e ait olduğunu destekler nitelikte görülmüştür.[124]

Mısır'ın başkenti Kahire'de Mukaddam dağında Fatımiler devrinde Ashâb-ı Kehf mağarası olarak kabul edilen mağara bulunmaktadır. Burası daha önceleri Kehfu's-Sûdân (Sudanlıların Mağarası) olarak bilinirken, X-XI. yüzyılda Ashâb-ı Kehf mağarası olarak anılmaya başlanmıştır. Osmanlı döneminde ise burası Bektaşi zaviyesi olarak kullanılmıştır.[125]

Şam'ın güneyindeki Belka yöresinde Husban köyü yakınlarında bulunan bir mağara da müfessirlerce Ashâb-ı Kehf'in sığındığı mağara olarak kabul edilir. Ancak bunun Ashâb-ı Kehf mağarası değil Cebrail mağarası olduğu söylenmiştir.[126]

Afganistan'da da Ashâb-ı Kehf adında bir cami bulunur. Halk arasında burada bir velinin mezarı olduğu ve kuduz köpek tarafından ısırılan birinin bu mezarın yanına getirilip Kehf suresi okununca iyileşeceği inancı vardır.[127] Bunların dışında Doğu Türkistan'ın Toyok mevkiinde, Filistin'de Petra'da, Kuzey Avrupa'da İskandinav adalarında, Kafkasya'da Nahcivan'da Ashâb-ı Kehf'in sığındığı mağarası olduğuna inanılan yerler bulunmaktadır.

---

[123] Teysir Zabyan, **Mevki'u Ashâbi'l-Kehf**, Kahire: Dâru'l-i'tisâm, 1978, s.155.
[124] Sertkaya, 63.
[125] Sert, 71.
[126] Akgündüz, 400; Sümer, 27.
[127] Akgündüz, 401; Sümer, 28.

Her ne kadar bu saydığımız yerlerde Ashâb-ı Kehf'e ait olduğuna inanılan mağaralar bulunsa da tefsirler başta olmak üzere İslam kaynaklarının çoğunda yer alan bilgilere göre gençlerin yaşadığı yer Rum diyarında yani Anadolu'dadır. Anadolu'da da İzmir, İçel, Kahramanmaraş, Diyarbakır, Malatya ve Sivas gibi birçok şehirde[128] Ashâb-ı Kehf'in mağarası olduğuna inanılan yerler bulunmaktadır.

Tefsirlerde Ashâb-ı Kehf'in mağarasının Rum diyarında olduğuna işaret eden bazı rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetler zikredildikten sonra Anadolu'da Ashâb-ı Kehf'e ait olduğuna inanılan, tefsirlerde işaret edilen üç yer hakkında bilgi verilecektir:

> "Muaviye Rum'a[129] gaza etti ve Kehf'e uğradı. 'Şunlar açılsa da baksak' dedi. İbn Abbas hazretleri 'O sana müyesser olmaz, Allah senden daha hayırlısını bundan men etti.' buyurdu. Muaviye 'Onların hallerini öğrenmeden geçip gitmem.' dedi ve oraya bir ekip yolladı. Bu adamlar mağaraya girdiklerinde Allah onlara bir rüzgâr gönderdi ve bu adamları yaktı."[130]

> İkrime'den gelen bir rivayete göre: İbn Abbas, Habib b. Mesleme[131] ile gaza etti. Orada Kehf'e uğradı. İçerisinde Kehf ehlinin kemikleri vardı. İbn Abbas "Onların kemikleri bundan 300 yıl önce çürüyüp gitmiştir diye mukabele etti."[132]

> Kaffâl, Muhammed b. Havârizmî el-Müneccim'den nakleder: Halife Vâsık, Ashâb-ı Kehf'in durumları hakkında araştırma yapmak üzere beni Rum'a gönderdi. Rum kralı bir grup insanla birlikte Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı yer dedikleri bir yere beni yönlendirdi. Bu yerden sorumlu olan adam beni onların yanına girmeyeyim diye korkuttu. Ben girdim, onların göğüslerindeki kılları gördüm ve anladım ki onlar insan bedeninin çürümemesi için uygulanan yöntemleri uygulamışlardı. Kaffal bu rivayeti aktardıktan sonra der ki: Bu yerde yatanlar Ashâb-ı Kehf midir başka birileri midir bilmiyoruz. Kesin olan Allah'ın bize bildirdiğidir, bu yer Ashâb-ı Kehf'in mağrası olsa bile Rum ehlinin görüşüne itibar edilmez.[133]

---

[128] Bu şehirlerdeki ziyaret yerleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sert, 74-79.
[129] Anadolu.
[130] Râzî, VII, 104. Bazı rivayetlerde فأَخْرَقَتْهم "ve onları yaktı" ifadesi فَأَخْرَجَتْهم "ve onları çıkardı" şeklinde yer almaktadır. bk. Zabyan, 48.
[131] Anadolu'ya yaptığı birçok akın sebebiyle Habîbü'r-Rûm diye de anılır. Asrî Çubukçu, "Habib b. Mesleme", **DİA**, c. XIV, s. 372.
[132] Taberî, XV, 217.
[133] Râzî, VII, 104.

Bu rivayetlerden hareketle tefsircilerin ve bu konu üzerinde araştırma yapan diğer araştırmacıların dikkatleri Anadolu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bugün hala ülkemizde bu yerlerde bulunan mağaraların Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu düşünülmekte ve buralara büyük değer atfedilmektedir. Söz konusu bu üç yer İzmir'in Selçuk ilçesi Efes, İçel'in Tarsus ilçesi ve Kahramanmaraş'ın Afşin ilçesidir.

Tefsirlerin çoğunda gençlerin yaşadığı şehir *Efsus*[134], sığındıkları mağara *Bencilüs*[135] olarak yer almaktadır. Ülkemizde bulunan bu üç yer hakkındaki görüşler bu isimlere dayandırılmaktadır. Hâdisenin Hıristiyan kültüründe yer alan versiyonlarında da şehrin adı *Ephesus* dağın adı *Anchilus*[136] olarak geçmektedir.[137] Bu nedenle Hıristiyan inancına da paralel olarak Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı yer Efes olarak düşünülmüştür.[138] Gençlerin kabri olduğuna inanılan mağara bugün Efes'teki Panayır Dağı'nda bulunan mağaradır. Burası Hıristiyanlıkta Yedi Uyurlar'ın ziyaret yeri olarak kabul görmektedir.[139]

Modern müfessirlerimizden Mevdûdî'de bu kanaati taşımaktadır.[140] Gençlerin kimliği ile ilgili bölümde de belirttiğimiz gibi Mevdûdî'nin konu ile ilgili fikirlerinin temelini hâdisenin Hıristiyan kaynaklarındaki şekli biçimlendirmektedir.

Elmalılı, yukarıda yer alan Muaviye'yle ilgili rivayeti zikrettikten sonra onun Ayasloğ'a[141] kadar gelmemiş olmasından hareketle bu yerin Efes olamayacağını Anadolu'daki diğer iki yerden birisi olmasının daha muhtemel olduğunu ifade etmiş, fakat bunlar arasında herhangi birisini tercih etmemiştir.[142] Ayrıca Efes'teki bu mağaranın Kehf suresi 17. ayette mağaranın konumu hakkında verilen özelliklere uymadığı da belirtilmiştir.[143]

---

[134] Taberî, XV, 202, 216; Zemahşerî, II, 862; Bursevî, V, 220.
[135] Taberî, XV, 202; Bursevî, V, 221.
[136] Celius yahut Celion olarak da yer alır. bk. Jacobus de Voragıne, 72.
[137] Guidi, 428.
[138] Efes'teki mağaranın yeri ve tarihi ile ilgili ayrıntılı bilgi için Selçuk Türkoğlu, **Efes'in Öyküsü**, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1986, s.89-93.
[139] Sert, 68.
[140] Mevdûdî, III, 159.
[141] İzmir Selçuk'un Osmanlı dönemindeki adı.
[142] Elmalılı, V, 3237.
[143] Yaşar Alparslan, **Eshab-ı Kehf Vukûu Şuyûu**, Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2010, s. 140; Afşaroğlu, 230.

Anadolu'daki mağaralardan Tarsus ve Afşin'de bulunanlar Müslümanlar tarafından daha çok ilgi görmüştür. Bu iki ilçedeki mağaranın gerçek mağara olduğunu ispat amacıyla çeşitli eseler kaleme alınmıştır. Bu iki yere Beylikler döneminde, Selçuklu ve Osmanlı'da bu yerlere vakıflar yapılmıştır. Bu durum sözkonusu mağaraları diğerlerinden farklı kılan bir husustur.[144]

Yukarıda da belirtildiği gibi bu mağaraların Ashâb-ı Kehf'e ait olduğunun düşünülmesinde, rivayetlerde yer alan *Efsus* kelimesinin büyük etkisi vardır. Mağaranın Afşin'de olduğunu iddia edenler bu isimden hareket ederler. Afşin'in adı Bizans kaynaklarında *Arabissos*, Arapça eserlerde ise *Efsus* olarak geçmektedir. Selçuklular devrinde de aynı adla anılmış, daha sonra Yarpuz şekline çevrilmiş nihayet günümüzde de Afşin ismini almıştır.[145] Türkiye'de bu konuda araştırma yapan Sümer, Afşaroğlu ve Alparslan gibi isimler kaynaklarda geçen Efsus'un Afşin olduğu kanaatini taşırlar. Bu isimler Tarsus'un tarihin hiçbir döneminde Efsus olarak isimlendirilmediğini[146] zikrettikten sonra "Bu Tarsus şehrinin cahiliyedeki ismiydi."[147] şeklindeki rivayetin Efsus ile Tarsus arasındaki ses benzeşmesinden kaynaklandığına işaret ederek esasen oranın Afşin olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar.[148] Ayrıca Sert'in aktardığına göre bu konuda araştırma yapan önemli bilim adamı Babinger de efsanenin ilk olarak Süryani literatüründe ortaya çıkmış olmasına vurgu yaparak bu yerin Suriye taraflarına daha yalan olacağından bahseder ve bu yerin Afşin olduğunu savunur.[149]

Anadolu'da bulunan üçüncü önemli yer de klasik kaynaklarımızda üzerinde en çok durulan rivayetlerden birisi olan Tarsus'tur. Bazı müfessirler Ashâb-ı Kehf'in mağarasının bulunduğu yerin Efsus olduğunu ve bunun da Tarsus'un İslam'dan önceki ismi olduğunu zikretmiştir. Ülkemizde bu konuda çalışma yapan Ahmet Akgündüz ve

---

[144] Afşin ve Tarsus vakıflarının değerlendirilmesi hakkında Ahamet Akgündüz'ün öncülüğünde yapılan *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Ashâb-ı Kehf* adlı çalışmaya ve Refet Yinanç'in 1988 yılında Vakıflar Dergisi'nde yayınlanan "Eshab-ı Kehf Vakıfları" makalesine bakılabilir.

[145] Sümer, 32-40.

[146] Afşaroğlu, 233-236.

[147] Bursevî, V, 231.

[148] Afşaroğlu, s. 243-283; Sümer, 32-40. 14 Temmuz 2004 yılında Afşin Ashâb-ı Kehf Vakfı'nın girişimleriyle Afşin Sulh Mahkemesine mağaranın Afşin'de olduğuna dair temyiz davası açılmış, büyük bir titizlikle mağaraya güneşin değdiği anı inceleyen bilim adamları, mahkemeye sunmak amacıyla geniş kapsamlı bir rapor hazırlamışlardır. Yaptıkları çalışma ile güneşin mağaraya tüm mevsimlerde hangi açı ile değdiğini belirlemişlerdir. Mahkeme de 4 Ekim 2005 tarihinde bilirkişi raporuyla buradaki mağaranın Kur'an'da zikredilen Ashâb-ı Kehf'le alakalı malumatlara mutabık olduğuna karar vermiştir. Bilirkişi ekip başkanı Prof. Dr. Abdullah GÜNEN'in mahkemeye sunduğu rapor üst yazısıyla birlikte ekler kısmına alınmıştır. (bk. Ek 2 ve Ek 3)

[149] Sert, 15.

ekibi de bu kanaate sahiptir. Akgündüz temel kaynaklarımızda geçen rivayetleri ve buna ek olarak arşiv belgelerini de delil göstererek neticede şu karara varmaktadırlar: "Kur'an'da Ashâb-ı Kehf'in yeri tayin edilmediği için, bu hususta yüzde yüze varan nispette kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Hristiyanların da Ashâb-ı Kehf'in yeri şurasıdır, demelerine itibar olunmaz.[150] Bu hususta en güvenilir kaynak olan İslam âlimlerinin tefsir ve tarih kitaplarında naklettiklerine ve ilgili arşiv belgelerinin kayıtlarına göre, Ashâb-ı Kehf'in sığındıkları mağara, yüzde doksana varan bir kesinlikle Tarsus'taki Ashâb-ı Kehf mağarasıdır."[151]

Gençlerin yaşadığı yerin Tarsus olduğunu iddia edenlerin kaynak olarak gösterdikleri müfessirlerin başında Zemahşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö.606/1210) ve Bursevî (ö. 1137/1725) gibi isimler yer almaktadır. Bu üç müfessir tefsirlerinde Tarsus ismini zikretmektedir. Bu isimlerin, bu görüşün gerçek sahibi olup olmadıklarını tespit etmek için bu üç tefsirde yer alan rivayetler üzerinde durmakta fayda vardır.

Râzî on dokuzuncu ayeti tefsir ederken "Müfessirler, gençlerin ellerinde üzerine zamanın yani bugün Tarsus olarak bilinen şehrin kralının resmi olan dirhemler olduğunu söylediler."[152] şeklinde bir rivayete yer vermiştir. Görüldüğü üzere gençlerin yaşadığı şehrin Tarsus olduğuna dair görüş Râzî'ye ait değildir. Başkalarının görüşlerinin aktarılmasından ibarettir. Râzî'nin bu konudaki asıl kanaatini kıssanın tefsirini bitirirken serdettiği şu cümleler göstermektedir: "Bunların aklen bilinmesine imkân yoktur. Nastan faydalanmak gerekir ki bu da mevcut değildir. Yani bunu bilmenin bir yolu yoktur."[153] Görüldüğü üzere Râzî bu konu hakkında herhangi bir görüş belirtmediği gibi bu konuda fikir beyan edilmesinin mümkün olmadığını da açıkça ifade etmiştir.

Tefsirinde Tarsus'u zikreden bir diğer isim de Zemahşerî'dir. *Keşşâf* sahibi, on dokuzuncu ayeti tefsir ederken "Bu şehrin Tarsus olduğu söylendi" [154] diyerek şehrin Tarsus olduğuna dair bir rivayet zikretmiştir. Bunu yaparken قيل lafzını kullanması ve

---

[150] Akgündüz'ün bu görüşüne katılmamız mümkün değildir. Çünkü İslam kaynaklarındaki Ashâb-ı Kehf'in kimliği ve yaşadıkları yerlerle ilgili verilerin hiç birisi Kur'an yahut hadislerde yer almaz. Bu da söz konusu bilgilerin yüksek ihtimalle israiliyyat kaynaklı olduğunu gösterir. Akgündüz, "Hıristiyanların söylediklerine itibar edilmez" demiş fakat İslam kaynaklarında yer alan bu bilgilerin de Hıristiyan kaynaklı olduğunu göz önünde bulundurmamıştır.

[151] Akgündüz, 421.

[152] Râzî, VII, 95.

[153] Râzî, VII, 104.

[154] Zemahşerî, II, 860.

kendisinin böyle düşündüğüne işaret eden herhangi bir karinenin bulunmaması bu görüşün Zemahşerî'ye ait olmadığını göstermektedir. Zira tefsir kitaplarında müreccah olmayan fikirler için قيل "denildi" lafzının kullanıldığı bilinmektedir.

Bu durum Bursevî'de Zemahşerî ve Râzî'dekinden farklıdır. O gençlerin yaşadığı şehrin Tarsus olduğu kanaatini taşımaktadır. *Rûhu'l-beyân*'da Efsus'un Tarsus olduğunu açıkça zikretmiştir ve Tarsus'la ilgili birtakım başka bilgilere de yer vermiştir.[155]

Gençlerin yaşadığı yer konusunda bu görüşler arasında bir tercih yapmak mümkün değildir. Tefsirlerdeki Efsus ifadesi kıssanın ayrıntılarının Hıristiyanlardan alınmış olmasından kaynaklanıyor olması muhtemeldir. Bu durumda Efsus denen yer Efes olduğu söylenebilir. Efes'teki mağaranın da normal bir mağara olmadığı bilinmektedir. Ayrıca Avrupa'da yedi uyurlara ait olduğuna inanılan 40 küsur yer, onların da ittifak etmediğini göstermektedir. Efes, kilisenin onayı ile kabul edilmiştir. Bu nedenle Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı yer konusunda Mâtürîdî ve Fahreddin Râzî'nin takındığı tavrı takınmakta fayda vardır.

C. YAŞADIKLARI ZAMAN

Ashâb-ı Kehf'in kimliği ve yaşadığı yer gibi Kur'an'da tasrih edilmeyen bir diğer husus da gençlerin yaşadığı zamandır. Gençlerin yaşadığı zamanla ilgili de birçok görüş ortaya konmuştur. Musa (a.s.)'dan önce yaşadılar; İsa (a.s.)'dan önce mağaraya girdiler, Hz. İsa onların durumlarından haber verdi, uyanmaları Hz. İsa ve Hz. Muhammed (a.s.) arasında gerçekleşti; İsa (a.s.)'dan sonra mağaraya sığındılar[156] şeklinde sıralayabileceğimiz bu görüşler içerisinde en çok kabul gören üçüncüsüdür.

Tefsir kitaplarında yer alan bilgilerin çoğunda bu gençlerin Hz. İsa'dan sonra yaşadıkları kanaati hâkimdir. Mâtürîdî ve İbn Kesîr gibi isimler bu durumun istisnaları niteliğindedirler.[157] İmam Mâtürîdî gençlerin yaşadığı zamanla ilgili tevil ehlinin görüşlerini zikrettikten konuyla ilgili kanaatini şu şekilde ifade etmiştir:

---

[155] Bursevî, V, 231.
[156] Mâtürîdî, IX, 37; Râzî, VII, 104.
[157] İbn-i Kesîr, **Tefsirü'l-Kur'âni'l-'azîm,** Kâhire: el-Fârûku'l-hadîsiyye li't-tab'at-i ve'n-neşri, 2000, c. IX, s. 109.

> “Vakitleri konusunda ihtilaf edildi. Bazıları ‘Hz. İsa ile Peygamber Efendimiz arasında dedi. Bazıları da Musa (a.s.)’dan önceydi’ dedi. Bu ihtimal daha uygun görünmektedir. Çünkü onlar hakkındaki soru Ehl-i kitaptan Yahudiler tarafından soruldu. İsa (a.s.)’dan sonra olma ihtimali yoktur. Çünkü Yahudiler İncil’e inanmazlar.”[158]

Gençlerin kimlikleri hakkında görüşlere yer verirken gençlerin hangi peygamberin ümmeti olduğu konusundaki fikirlere değinmiştik. Bu başlık altında gençlerin yaşadığı zamanla ilgili görüşleri ele alırken daha çok Ashâb-ı Kehf’i Hz. İsa’nın dinine tabi mümin gençler olarak kabul edenlerin görüşleri üzerinde duracağız. Ashâb-ı Kehf’i Essenien mezhebi ile ilişkilendirenler gençlerin yaşadığı zamanla ilgili görüş beyan etmemiştir. Essenîlerle ilgili yapılan çalışmalardan hareketle bu cemaatin MÖ II. ve MS I. yüzyıllar arasında yaşadıkları bilinmektedir.[159]

Zemahşerî, Râzî, Bursevî gibi isimler tefsirlerinde gençlerin yaşadığı zamanla ilgili tam tarih belirtmekten kaçınmışlardır. Râzî’nin gençlerin yaşadığı yerle ilgili tutumu burada da görülmektedir. Râzî, gençlerin yaşadığı zamanla ilgili olarak da bunları aklen bilmenin mümkün olmadığını, bunu için nakle ihtiyaç duyulduğunu ve vahiyde bununla ilgili herhangi bir şeyin de yer almadığını belirterek bunların bilinemeyeceğine dikkat çekmektedir.[160]

Ashâb-ı Kehf’in yaşadığı zaman konusunda tam tarih belirten bir isim Ebü’l-‘Alâ el-Mevdûdî’dir. Mevdûdî, Hıristiyan kaynaklarında yer alan hikâyeyi benimser ve gençlerin putperestlikten dönüp zalim hükümdarın zulmünden kaçarak mağaraya girdiği tarihi MS 250 olarak belirtir. Bu dönemde kral Decius isimli biridir, Hıristiyanlara yaptığı işkencelerle bilinir. Gençlerin uyandığı tarih ise MS 447 yılıdır. Bu dönemin iktidar sahibi ise imparator II. Theodosious’tur.[161]

Daha önce de belirtildiği gibi Ashâb-ı Kehf’in Rum ehline mensup gençler olduğu İslam kaynaklarının çoğu tarafından kabul görmektedir. Tefsirlerimizin hemen hepsinde Ashâb-ı Kehf’in hikâyesini aktaran rivayetlerde gençlerin mağaraya sığındığı dönem iktidarda olan yöneticinin Dakyanus, uyandırıldıkları zaman iktidarda olan yöneti-

---

[158] Mâtürîdî, IX, 37.
[159] Öztürk, 327.
[160] Râzî, VII, 104.
[161] Mevdûdî, III, 156.

cinin ise Tizisus olduğu dile getirilmiştir. Bugün konunun Hıristiyan kaynaklarında yer alışından da hareketle bu gençlerin uyuduğu ve uyandığı dönemin Roma İmparatorluğu dönemi olduğu düşünülmektedir. Tefsirlerde adı geçen yöneticilerin de 249-251 yılları arasında hüküm süren Roma İmparatoru Decius ve 408-450 yılları arasında hüküm süren II. Theodosious olma ihtimali yüksektir.[162]

Ashâb-ı Kehf'in Hıristiyanlığın daha erken bir döneminde yaşadığı da ileri sürülmüştür. Bu fikrin arka planında Ashâb-ı Kehf'in mücadelesinin bir tevhit mücadelesi olması yatmaktadır. Alparslan, konuyla ilgili eserinde III. asır Hristiyanlığında tevhit fikri ve hatta münakaşasının dahi olamaması bakımdan hâdisenin Decius zamanına çekilmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir. Buna göre Ashâb-ı Kehf hâdisesi Hıristiyanlığın geç dönemine değil erken dönemine, havariler zamanına aittir.[163]

Elmalılı da gençlerin yaşadığı dönemin Hristiyanlığın ilk dönemlerine denk geldiğini düşünmektedir. İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil*'inden ve Fransızlar'ın Grand Ansiklopedi'sinden gençlerin yaşadığı döneme dair yukarıda sözü geçen rivayetleri aktarmış; fakat gençlerin mağaraya sığındığı yahut uyandığı tarih olarak herhangi bir tarih belirtmemiştir. Bu kıssanın Nasraniyetin müşriklere karşı gizli çalıştığı ilk devrine taalluk ettiğini zikretmekle yetinmiştir.[164]

Görüldüğü gibi Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı yer gibi yaşadığı zaman konusu da ihtilaflıdır. Her ne kadar Ashâb-ı Kehf'in Decius zamanında uyuyup II. Theodosious zamanında uyandığı genel kabul görse de bu konu Hıristiyan kültüründe dahi tartışmalı bir konudur. Ancak her ne kadar tam tarih ve hükümdar tesbiti yapmak zor olsa da Ashâb-ı Kehf'in Hz. İsâ'dan sonra yaşadığını söylemek mümkündür. Çünkü bu hâdise Hıristi-

---

[162] Bazı kaynaklarda bu hükümdarın imparator Trajan (98-117) yahut sonraki Hadrian olduğu da zikredilir. Sözgelimi Tabâtabâî (ö. 1981) *el-Mîzan* adlı tefsirinde Ashâb-ı Kehf'in Hz. İsa'ya kim inanırsa bir hain olarak öldürüleceğine dair bir emir yayınlayan imparator Trajan zamanında sığındıklarını zikreder. bk. Tabâtabâî, **el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut: Müessesetü'l-âlemi li'l-Matbûât, 1972, c. XIII, s. 297. Nedvi ise ilgili eserinde Trajan'ın zorbalıkta Decius'tan önde olduğunu, ayrıca tarihçilerin Decius'un döneminin iki sene gibi kısa bir süreye tekabül ettiğini ve bu zaman diliminde Rum diyarına uğradığına dair rivayet olmadığını kaydettiklerini ifade eder. Ona göre, bu hâdise MS 129-134 yılları arasında hükümdarlık yapan Hadrian döneminde vuku bulmuştur. bk. Ebü'l-Hasan Ali el-Haseni en-Nedvi, **Din ile Maddecilik Arasında Ezeli Savaş: Kehf Suresi'nin Düşündürdükleri,** (çev). Hüseyin Küçükkalay. Ankara: İslami Neşriyat Yayınevi, 1975, s. 30-33.

[163] Alparslan, 9. Alparslan bu değerlendirmeyi yaparken Kehf 18/19'u kendisine çıkış noktası edinmiştir. Bu ayette gençlerin yiyecek arayışlarında temizliği, helalliği önceledikleri anlaşılır. Müesseseleşmiş Hristiyanlıkta yiyecek için helal-haram gibi bir sınıflama yoktur. Bu da bu gençlerin tahrife uğramamış Mesih dini mensupları olduğuna işaret etmektedir.

[164] Elmalılı, V, 3221.

yan kültüründe de en az İslam kültüründe olduğu kadar önemlidir. Bu da Kehf ehlinin Hz. İsâ’dan sonra yaşayan İsevî-Müslüman gençler olma ihtimalini artırmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'DA ASHÂB-I KEHF KISSASININ İŞLENİŞİ

I. KISSAYA GİRİŞ VE KISSANIN ANLATILMASI

Çalışmamızın üçüncü bölümü olan “Kur’an’da Ashâb-ı Kehf Kıssasının İşlenişi” başlığı altında işlenecek ilk konu kıssaya giriş ve kıssanın anlatılması konusudur. Üçüncü bölüm üç ana başlık altında ele alınacaktır. Bölümün ilk başlığı altında Ashâb-ı Kehf kıssasının özet biçimde sunulduğu ve hâdisenin anlatıldığı 9. ve 21. ayetler işlenecektir. İkinci başlık altında ise kıssanın Kur’an’ın tartışmalı bir dille ele işlediği meseleleriyle ile ilgili ayetler olan 22. ve 25-26. ayetleri ele alınacak, son başlık altında ise Ashâb-ı Kehf kıssasının asr-ı saâdete bakan yönü olarak nitelendirilen 23. ve 24. ayetler kıssanın günümüze bakan yönüyle ilişkilendirilerek işlenecektir.

Ashâb-ı Kehf kıssasını Kur’an’da işlenişi açısından üç kısımda ele almak mümkündür. Birinci kısım, kıssanın anlatımının yapıldığı ayet grubudur. Bu ayet grubu da kıssanın özet biçimde verilmesi ve hâdisenin ayrıntılarıyla anlatılması şeklinde ikiye ayrılabilir. Allah Teâlâ dokuz ve on ikinci ayetler arasında gençlerin mağaraya sığınmasından uyanmasına kadar özet olarak kıssayı anlatmış ve böylece kıssaya giriş yapmıştır. On üç ve yirmi birinci ayetler arasında ise kıssada anlatılan olayın ne olduğu, gençlerin kıyamları, bu kıyamın amacı, mağaraya girmeleri, mağara hayatı, Kehf ehlinin uyanması ve halkın bu durumdan haberdar olması gibi konular işlenmiştir.

A. KISSANIN ÖZET BİR BİÇİMDE VERİLMESİ

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ ءَايَاتِنَا عَجَبًا. إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا ءَاتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا. فَضَرَبْنَا عَلَى ءَاذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا. ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا.

9. Yoksa sen ‘mağara’dakilerin; ‘o kitabe’dekilerin bizim (arzla ilgili bu doğal) mucizelerimizden daha ilginç olduğunu mu sandın? 10. Hani, o yiğitler ‘mağara’ya sığınmışlardı da; “Ya Rabbi! Bize katından bir rahmet ver de içinde bulunduğumuz şu durum-

dan bize bir çıkış yolu göster" demişlerdi. 11. Biz de 'mağara'da kulaklarına yıllarca engel koymuş (onları uyutmuş)tuk. 12. Sonra onları dirilttik ki, iki taraftan hangisi bunların beklediği süreyi daha iyi hesaplamakta, görelim.

1. Ashâb-ı Kehf ve'r-Rakīm Terkibi ve Kıssanın Özeti

Ashâb-ı Kehf kıssasının özet olarak zikredildiği bölüm olarak nitelendirdiğimiz 9-12. ayetlerin analizine geçmeden önce kıssaya ismini veren ve dokuzuncu ayet-i kerimede zikredilen *Ashâb-ı kehf ve'r-rakīm* terkibi üzerinde durmak istiyoruz.

Ashâb-ı kehf ve'r-rakīm terkibinde yer alan *kehf* kelimesinin mağara anlamına geldiği, gençlerin sığındığı mağaraya işaret ettiği klasik ve modern bütün müfessirlerin ortak kanaatidir.[165] Ancak *rakīm* kelimesinin neye işaret ettiği konusunda farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu kelimenin başka bir topluluğa işaret ettiğini[166] ileri sürenler de olmakla birlikte genel kanı bu kelimenin de mağara yârânına işaret ettiği şeklindedir. *Rakīm* kelimesinin mağara yârânına işaret ettiği kanısını taşıyan müfessirlerin çoğu bu kelimeye farklı manalar vermiştir. İlk dönemlerden itibaren bu kelime mağaranın bu-

---

[165] Taberî, XV, 197; Zemahşerî, II, 856; Râzî, VII, 75; Elmalılı, V, 32; Mevdûdî, III, 154; Esed, 585.

[166] Bu düşüncede olanlar Ashâb-ı Kehf ayrı Ashâb-ı Rakīm ayrıdır, ne var ki Cenâb-ı Hak Ashâb-ı Rakīm'in kıssasını zikretmemiştir, derler ve bu görüşlerini şu hadis-i şerife isnat ederler:
İbn Ömer'den (ö. 73/692) rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Sizden önceki bir zamanda üç kişi yolculuğa çıkar. Derken, gece karanlığı çökünce, onlar bir mağaraya sığınırlar. Oraya girdiklerinde, dağdan büyük bir kaya parçası yuvarlanır ve mağaranın kapısını tıkar. Bunun üzerine onlar, "Allah'a yemin olsun ki, sizi bu kaya parçasından ancak, salih amellerinizi zikrederek, Allah'a dua etmeniz kurtarır." derler. Derken onlardan birisi şöyle der: "Benim, ihtiyar ana-babam vardı. Ben, onlardan önce akşam sütümü içmez, aile efradıma da içirmezdim. İçecekleri sütü akşamleyin sağarak onlara getirdim, fakat onlar uyuyakalmışlardı. Ben ise, onların yanı başından ayrılmadım. Ne onları uyandırmak ne de onlardan önce sütümü içmek istedim. Elimde süt bardağı olduğu halde, fecir doğuncaya kadar ayakta olarak onların uyanmasını bekledim. Nihayet uyandılar ve sütlerini içtiler. Allah'ım, eğer ben bunu senin rızan için yaptımsa, kaya parçasından dolayı içine düştüğümüz bu sıkıntıdan bizi kurtar." Bunun üzerine, tam çıkmalarına imkân vermeyecek biçimde, kaya parçası biraz aralandı.
Sonra diğer genç şöyle dedi: "Benim amcamın bir kızı vardı. Ben onu çok seviyordum. Derken ondan kâm almak istedim. Ama o benden kaçındı. Bir yıl o, geçim sıkıntısına düştü. Bunun üzerine benim yanıma gelince ben ona, onunla baş başa kalmam mukabilinde büyük bir mal (yüz yirmi dinar) verdim. Onu tam elde edeceğim zaman o, "Senin, bu mührü (bekâret mührü) haksız yere (nikâhsız olarak) bozman caiz olmaz." dedi. Bunun üzerine ben bu işten kaçındım ve onu verdiğim mal ile baş başa bıraktım. Allah'ım, eğer ben bunu senin rızan için yaptıysam, içine düştüğümüz bu sıkıntıyı bizden gider." Bunun üzerine kaya biraz daha aralandı, ama yine de oradan çıkamadılar.
Hz. Peygamber (s.a.s.) sözüne devamla şöyle buyurur: "Bunlardan üçüncü genç, "Allah'ım, ben ücret mukabilinde işçi çalıştırıyordum. Onlara ücretlerini de veriyordum. Ancak onlardan birisi ücretini almadan çekip gitti. Bunun üzerine ben onun parasını değerlendirdim, bu paradan pek çok mal, mülk meydana geldi. Derken, bir müddet sonra o adam çıkageldi ve "Ey Allah'ın kulu ücretimi ver." dedi. Bunun üzerine ben de ona, "Şu gördüğün koyun, deve ve köle, senin ücretinin bir mahsulüdür, ondan elde edilmiştir." dedim. Buna mukabil o, "Ey Allah'ın kulu, benimle alay mı ediyorsun?" dediğinde ben, "Seninle alay etmiyorum." dedim. Bu cevap üzerine o, bütün bu malları aldı. Allah'ım, ben bunu eğer senin rızan için yaptıysam içinde bulunduğumuz sıkıntıyı bizden gider." dedi. Derken kaya parçası mağaradan ayrıldı; onlar da oradan çıkıp yollarına devam ettiler." Buhârî, İcâre, 12, Enbiya, 53; Müslim, Zikir, 100.
İmam Buhârî (ö. 256/870) de *Ashâb-ı rakīm*'in bu hadiste sözü geçen kimseler olduğu kanaatini taşır. Ancak nakledilen rivayetin surede anlatılan olaylar ve siyakla pek uygun düşmemesi sebebiyle bu konudaki rivayetler kabul görmemiştir. **Kur'an Yolu**, III, 538.

lunduğu köy, dağ, dağın bulunduğu vadi, köpeğin adı, yazılı metin gibi manalara hamledilmiştir.

Taberî sureyi tefsir ederken İbn Abbas, Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723) gibi tefsir otoritelerinden bu konuya dair nakillerde bulunmuştur. Bu rivayetleri şu şekilde toparlamamız mümkündür: Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Dahhâk b. Osman (ö. 180/797) ve Atıyye el-Avfî (ö. 111/729-30) *rakīm*i vadi olarak anlarken Ka'b köy olarak, Ebû Cafer dağ olarak, Sa'îd b. Cübeyr ve İbn Zeyd yazılı belge olarak anlamıştır.[167]

Şu an elimizde bulunan tedvin dönemi eserlerin müellifleri de bu rivayetlere dayanarak yukarıdaki görüşlere benzer görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerden en fazla kabul göreni *rakīm*in yazılı belge anlamına geldiği görüşüdür. Bu düşüncede olan müfessirlerimizin tamamı kelimenin sözlük anlamına dayanarak bu sonuca ulaşmışlardır. Râgıb el-İsfehânî meşhur Kur'an kelimeleri sözlüğünde bu kelimeyle aynı kökten gelen الرقم kelimesinin büyük yazı (el-hattu'l-galîz) yahut kitabın harekelenmesi (ta'cîmü'l-kitab) anlamına geldiğini söylemiştir. *Rakīm* kelimesi, katîl-maktul, cerîh-mecruh kelimeleri gibi faîl vezninden ism-i mefuldür, yazılan şey anlamına gelir.[168]

Rakīm kelimesinin yazılı belge anlamına geldiğini kabul eden müfessirlerin çoğu bundan kastedilenin Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin, soylarının ve başlarından geçen hâdiselerin yazılı olduğu levha olduğunu düşünürler.[169] Taberî bu konuya dair düşüncelerini şöyle dile getirir:

> "Bu görüşlerin en isabetlisi onun taş, levha veya yazılı belge olduğudur. Bu da mağaraya sığındıkları zaman Ashâb-ı Kehf'in isimleri ve haberlerinin yazıldığı levhadır. Bazı-

---

[167] Taberî, XV, 198-199.

[168] **Müfredât**, 362.

[169] Tefsirlerde yer alan anlatılara göre Ashâb-ı Kehf mağaraya sığındığında zalim hükümdar Dakyanus ve avanesi durumdan haberdar olup gençlerin peşinden gitmişlerdi. Kapıya geldiklerinde bir şey onları içeriye girmekten alıkoydu. İçlerinden bazıları Dakyanus'a "Kapılarına bir duvar ör ki daha oradan çıkamasınlar, açlıktan ve susuzluktan ölsünler." dedi. Zalim kral bu tavsiyeye uyarak mağaranın duvarının örülmesini emretti ve mağaranın önüne duvar örülmeye başladı. Bu esnada zalim hükümdarın adamlarının içinde imanını gizleyen Pedrus ve Runas isimli iki mümin kişi kurşundan bir levhaya gençlerin isimlerini, soylarını, başlarından geçen hâdiseyi yazıp bakır bir sandukaya yerleştirip mağaranın içerisine bıraktılar. *Rakīm*in bu iki gizli müminin yazdığı söz konusu levhaya işaret ettiği düşünülmektedir. bk. Taberî, XV, 203-204; Râzî, VII, 76.

larına göre kralın hazinesine kaldırılmış, bazılarına göre şehir halkının birinin elindedir."[170]

Yine klasik müfessirlerden biri olarak nitelediğimiz Fahreddin Râzî'nin de bu kanaati taşıdığını görmekteyiz. O, Sa'îd b. Cübeyr ve Mücâhid'in bunu gençlerin isimlerinin neseplerinin ve hikâyelerinin yazılığı olduğu taş yahut kurşun bir levha olarak açıkladığını söyledikten sonra dilcilerin de bu görüşü desteklediğini çünkü *rakīm*in merkum manasında yazılı şey demek olduğunu ifade etmiştir.[171]

Modern müfessirlerimizin tamamı *rakīm*i yazılı metin olarak anlamışlardır. Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942) ve Ebü'l-'Alâ el-Mevdûdî *rakīm*in kitabe anlamını tercih edip bununla gençlerin mağaraya sığınmasının ardından mağaranın içerisine bırakılan, üzerinde Ashâb-ı Kehf'n isimlerinin ve başlarından geçen hâdisenin yazılı olduğu levhanın kastedildiğini ifade etmişlerdir.[172] Hamîdullah ve Muhammed Esed ise "Ashâb-ı Kehf'in Tarihsel Kimliği" başlığı altında da belirttiğimiz gibi *rakīm* kelimesinin yazılı belge anlamını tercih etmekle birlikte söz konusu bu yazılı belgenin Kumran cemaatinin kutsal metinlerine işaret ettiğini ifade etmişlerdir.[173]

Mevlânâ Muhammed'in (ö. 1951) *The Holy Qur'an*'ında *rakīm* konusunda oldukça farklı bir fikre rastlanmaktadır. O, söz konusu meal-tefsir çalışmasında *rakīm* kelimesini yazılı belge anlamını esas almakta, Mağara ve kitabe ehlini Hristiyanlığın iki cephesiyle ilişkilendirerek şöyle demektedir:

> "Mağara Hristiyan dininin özel bir cephesidir; Hristiyanlığın doğuşunun akabinde keşişlik de doğmuştur. Yazılı kitabe de Hristiyanlığın başka bir cephesine kâhince bir göndermedir. Mağara Hristiyanlığın ilk haline, kitabe ise son haline göndermede bulunur gibidir: Keşişler dini iş adamları dinine dönüşmüştür."[174]

Klasik tefsirden *Keşşâf*'a baktığımızda Zemahşerî'nin *rakīm* kelimesini Ashâb-ı Kehf'in köpeklerinin ismi olarak açıkladığını görüyoruz. O, "yazılı şey/kurşun levha" görüşünü yahut bu kelimenin bir yer adı olduğuna dair görüşleri *kile* lafzı ile zikretmiş-

[170] Taberî, XV, 199.
[171] Râzî, VII, 75.
[172] Elmalılı, V, 32; Mevdûdî, III, 154.
[173] Esed, 587; Hamîdullah,441.
[174] Mevlânâ Muhammed, 554.

tir.[175] Bu da Zemahşerî'nin bu görüşleri kabul etmediğine işaret etmektedir. Klasik müfessirlerimizden bir diğer isim olan İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) de *rakīm* kelimesinin geldiği anlamlarla ilgili olarak *el-Kāmûs*'tan bir takım alıntılarda bulunmuş fakat *rakīm*in köpeğe işaret ettiğini söylemiştir.[176]

İmam Mâtürîdî'nin bu terkip hakkında sergilediği tavır ise diğerlerinden oldukça farklıdır. Onun kıssayı tefsir edişinde sık sık rastladığımız bu tavır Allah ve Resulü'nün bildirmediği konularda herhangi bir açıklamaya gitmemek şeklindedir. O, tevil ehlinin görüşlerini zikrettikten sonra *kehf* ve *rakīm*in ne olduğunu bilmediğini, bunu bilmenin gerekli de olmadığını dile getirmiştir.

Bütün bunlardan hareketle şunları söylemek mümkündür: *Ashâb-ı kehf ve'r-rakīm* tamlamasının öğelerinin ne ifade ettiği ilk dönemlerden itibaren zihinleri meşgul etmiştir. *Kehf* kelimesi ile ilgili bir problem olmamasına rağmen *rakīm* kelimesinin ne anlama geldiği ile ilgili farklı görüşler ortaya konmuştur. İlk zamanlarda çoğunlukla onun bir yer adına işaret ettiği düşünülmekle birlikte yazılı belge anlamı da her zaman göz önünde bulundurulmuştur. Daha sonraki süreçte ise kahir ekseriyetin kanaati bu doğrultuda olmuştur. Gerek kelimenin lügavî anlamı, gerekse tefsirlerde Ashâb-ı Kehf kıssası yorumlarının omurgasını teşkil eden anlatıda yer alan levha hâdisesi, *rakīm*in yazılı belge olarak değerlendirilmesinin isabetli bir görüş olduğunu destekler niteliktedir.

Allah Teâlâ kıssaya *"Yoksa sen 'mağara'dakilerin; 'o kitabe'dekilerin bizim (arzla ilgili bu doğal) mucizelerimizden daha ilginç olduğunu mu sandın?"* ifadesi ile başlamakta ve adeta Hz. Muhammed'in şahsında insanların dikkatlerini bu konuya çekmektedir. İlk duyulduğunda insanlara 'ilginç/olağanüstü' bir hâdise gibi gelen Ashâb-ı Kehf olayının aslında her zaman etrafımızda mevcut olan ve bize 'normal/olağan gelen' nice tabii mucizeden daha hayrete şayan olmadığını vurgulamaktadır.

Burada dikkatler, gökleri ve yeri yaratan Allah'ın birkaç kişiyi birkaç yüzyıl boyunca uyku halinde bırakmaya ve onları uykudan uyandırır gibi diriltmeye gücünün

---

[175] Zemahşerî, II, 856.
[176] Bursevî, V, 220.

yettiği gerçeğine çevrilmiş; güneşin, ayın ve dünyanın yaratılışı düşünüldüğünde, böyle bir şeyin Allah için zor olmadığı vurgulanmıştır.[177]

Klasik müfessirlerimizden Fahreddin Râzî (ö.606/1210) bu meseleyi şu şekilde açmıştır:

> "Sadece bu hâdiseyi bizim şaşılacak ayetlerimizden sanma, aksine bizim ayetlerimizin tamamı hayret etmeye değerdir. Muhakkak yeri ve gökleri yaratmaya, yeri çeşit çeşit maden, bitki ve hayvanlarla donatmaya sonra onu kupkuru bir toprak haline getirmeye kâdir olan Allah'ın bir gurup insanı 300 küsur sene uykuda koruyacak kudret ve rahmetten uzak olması nasıl mümkün olabilir."[178]

Yine Elmalılı (ö. 1942) da bu hakikati şu sözleriyle güzel bir biçimde ifade etmiştir:

> "Kupkuru topraktan şayan-ı hayret ziynetler çıkarıp insanları iptila ile imtihan eden ve bu suretle en güzel amelleri iptila içinde hazır eyleyen ve nihayet o ziynetleri mahvettiği halde güzel iş yapanları güzel ecir ile ebedileştirecek olan kudret-i ilâhiyyemizin hepsi acayip ve bedi olan âsâru alâmât miyanından Eshâb-ı Kehf ve rakīm tek bir acibe, şaşılacak bir ayet mi oldular sandın? Hayır, bunda şaşılacak bir şey yoktur. En güzel amelleri en şayan-ı hayrat alametleri sonu türâb olan dünya ziynetine, dünya hayatına aldanmayan müptelalar içinden izhar etmek adet-i ilahiyyedir. Allah ona benzemez daha neler yapmış ve yapacaktır."[179]

Zemahşerî (ö. 538/1144) Kehf suresinin tefsirini yaparken ayet gruplamasında Ashâb-ı Kehf ile ilgili kısmı yedinci ayetten başlatmıştır. Bu da önceki ayetlerin bu kıssa ile ne kadar yakından alakalı olduğunu gösterir niteliktedir. O bu iki ayeti zikrettikten sonra "Yani bunlar Ashâb-ı Kehf kıssasından ve onların senelerce diri tutulmasından daha büyük [mucizelerdendir.]"[180] diyerek Allah'ın kuru toprağı insanların hizmetinde olacak bir biçimde süslemesini ve onu yeniden eski hala çevirmesinin daha hayrete şayan olduğunu ifade etmiştir.

---

[177] Mevdûdî, III, 154.
[178] Râzî, VII, 75.
[179] Elmalılı, V, 3225.
[180] Zemahşerî, II, 856.

Kıssanın önceki ayetlerle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda dokuzuncu ayetin adeta şöyle dediği görülmektedir: Şaşırıp çok farklı bir olay sandığınız bu hâdise Allah'ın kudreti karşısında aslında sıradan bir hâdisedir. Allah insanlığa dünya üzerinde yaşama için gerekli maddi ve manevi şartları hazırlamıştır. Maddi hazırlık yeryüzünün bin bir nimetle donatılmasıdır. Manevi elverişlilik ise içinde hiçbir eğrilik bulunmayan, dosdoğru ve doğrultucu bir kitapla Hz. Muhammed'i insanlara yol gösterici, manevi hayatlarını düzenleyici olarak göndermesidir. Siz hâlâ bütün bu nimetler ve de mucizeler karşınızda apaçık bir biçimde dururken Muhammed'i sınamak için Allah'ın kudreti nazarında çok da büyük bir hâdise olmayan Ashâb-ı Kehf hâdisesine mi şaşırıyorsunuz?!

Allah Teâlâ kıssanın girişinde Ashâb-ı Kehf hâdisesinin birçok delilinden, mucizesinden biri olduğunu vurguladıktan sonra söz konusu olayın nasıl cereyan ettiğini anlatmaya başlamış ve öncelikle kıssanın bir özetini sunarak zihinleri toparlamıştır. Muhatapların zihninde olay şu şekilde canlandırılmıştır: Bir gurup genç mağaraya iltica etmiş, içinde bulundukları zor durumdan ötürü Allah'a sığınmış ve yaptıkları dualar üzerine Allah tarafından kendilerine bir uyku verilmiş ve takdir olunan zamanda uyandırılmışlardır.[181]

Hâdisenin özet olarak anlatılmaya başlandığı bu kısımda ilk olarak gençlerin mağaraya sığınıp Allah'tan 'rüşd' ve 'rahmet' istemelerinden ve içlerinde bulundukları durumun onlar için elverişli hale getirilmesi taleplerinden bahsedilmektedir. Fakat bunların neden mağaraya sığındıkları, hangi işleri hakkında Allah'tan rüşt ve rahmet talep ettikleri açıklanmamıştır. Kıssanın devamından hareketle onların içlerinde bulundukları durumun kâfirlerden ayrılmış olmalarına işaret ettiği sonucuna varmak mümkündür.[182] Nitekim Bursevî'nin (ö. 1137/1725) bu duayı "İşimizi ıslah ve tertip et, kâfirlerden kaçış ve ibadetlere koyuluş olan işimizi bizim için tamamla; matluba ulaştıran bir yola girmeyi bize nasip eyle!"[183] şeklinde açıklamış olması da bunu destekler mahiyettedir.

---

[181] Kehf 18/10-12.
[182] Zemahşerî, II, 856.
[183] Bursevî, V, 221.

Bir sonraki ayete gelindiğinde Allah Teâlâ'nın فَضَرَبْنَا عَلَى ءاذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا buyurduğu görülmektedir. Gençlerin ettikleri duanın ardından bu kısmın ف bağlacı ile gelmesi, bu olayın onların duasına icabet olarak Hak Teâlâ'nın bir takdiri olduğunu göstermektedir.[184] Gençler içerisinde bulundukları zor durumdan kaçarak cismanî olarak mağaraya, ruhani olarak da Allah'ın rahmet ve inayetine sığınmışlardı. Allah onların rahmet ve rüşt talebiyle kendisine olan yönelişlerini boş çevirmemiş, onların dualarına icabet ederek onlara derin bir uyku vermiştir.

2. Kulaklarına Vurduk

Kur'an'ın üslubunda deyimsel ifadelere sıkça başvurulduğu bilinmektedir. Ashâb-ı Kehf kıssası da içerisinde bu tür ifadeler bulundurur. Bunlardan bir tanesi 'kulaklarına vurduk' şeklinde Türkçeye aktarabileceğimiz فَضَرَبْنَا عَلَى ءاذَانِهِمْ ifadesidir. Allah Teâlâ burada gençlere derin bir uyku verdiğini ifade buyurmaktadır. 'Kulaklarına vurduk' ifadesi "Kulaklarına perde vurduk, onların duymalarına engel olduk." şeklinde anlaşılmıştır. Örneğin Râzî (ö.606/1210) bu deyimin takdirinin şu şekilde olduğunu ileri sürmüştür:

"Onların kulaklarına seslerin ulaşmasına mani olacak bir örtü/engel koyduk."

Rûhu'l-beyân sahibi de bu ayeti işitmelerine engel olacak perde gerdik, yani derin bir uyku verdik şeklinde anlamıştır.[185]

Birçok müfessir uyumanın daha doğrusu uyanmanın işitme duyusuyla ilişkili olmasından hareketle, Allah'ın gençlerin işitme duyusunu aldığını ifade etmiştir. Yani işitme duygusunun devre dışı kalmasını uykunun bir sebebi olarak görmüşlerdir. İmam Mâtürîdî bu deyimi işitme duyusunun ortadan kaldırılması olarak açıklamış bunun da ya ölümden kinaye insanın canlı kalmasını sağlayan ruhun alınması ya da işitmeyi sağlayan melekelerin alınması şeklinde olabileceğini ifade etmiştir. On sekizinci ayette yer alan "*Sen onları uyanık sanırsın, onlar uykudadır.*"[186] ifadesi gençlerin ruhlarının değil

[184] Bursevî, V, 222-223.
[185] Bursevî, V, 221.
[186] Kehf 18/18.

işitme melekelerinin alındığını göstermektedir.[187] Aynı şekilde Zemahşerî de bu durumu "Onlara öyle bir derin/ağır uyku verdik ki etraflarındaki sesleri duyamadılar."[188] şeklinde açıklayarak duymamayı uykunun bir sebebi olarak almıştır.

Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) ise bu ifadeyi "kulaklarını yıllar yılı sağırlaştırdık" şeklinde çevirmiş fakat bu sağırlığın uykuya işaret edip etmediği konusunda herhangi bir açıklamaya gitmemiştir. Ancak devamında çeşitli kültürlerdeki uzun uyku motifli efsanelerden bahsetmesi ve Bakara 259. ayette yer alan harap olmuş bir şehre uğrayan adamın kıssasına yer vermesi bunu uyku olarak gördüğüne işaret etmektedir.[189]

Müfessirlerin çoğundan farklı olarak Muhammed Ali (ö. 1951) ve Muhammed Esed'in (ö. 1992) 'kulaklarına vurduk' ifadesini uykudan başka bir şeye hamlettiğini görmekteyiz. Mevlânâ Muhammed ضرب fiilinin صدّ anlamından hareketle bu ayetin işitmekten alıkoyduk manasına geldiğini, bunun uyumak şeklinde anlaşılmasının mümkün olabileceğini dile getirmiştir. Bununla birlikte kastedilen mananın bu insanların yıllarca dünyadan kopuk yaşadığı anlamına geldiğini ileri sürmüş ayrıca "Kur'an-ı Kerim'in bu kişilerin yıllarca mağarada kaldığını söylemediği gibi mağarada kaldıkları sürece uyuduklarını da söylemedi"ğini ifade etmiştir.[190]

Esed, Ashâb-ı Kehf kıssasında yer alan uyku motifine tamamen temsili bir anlatım olarak yaklaşmıştır. Bu nedenle 'kulaklarına vurduk' ifadesini işitme duyularının devre dışı kalmasıyla meydana gelen gerçek bir uyku olmadığı kanaatini taşır. Nitekim onun Ashâb-ı Kehf'i, mağaralarına çekilip kutsal kitap işleriyle uğraşan Essenîlerle ilişkilendirmesi[191] bu metaforik ifadeyi tamamen temsili bir ifade olarak gördüğüne delalet eder. Esed de bu durumu Mevlânâ Muhammed Ali'ye benzer bir şekilde dış dünya ile ilişkileri koparmak olarak anlamıştır.

Kıssaya bütüncül olarak yaklaşıldığında söz konusu 'kulaklarına vurduk' ifadesinin uyku anlamına geldiği ortaya çıkmaktadır. Zira on sekizinci ayet-i kerimede yer

---

187 Mâtürîdî, IX, 20.
188 Zemahşerî, II, 857.
189 Hamîdullah, 442. Hamîdullah da Esed gibi Ashâb-ı Kehf'in Essenîlerden bir grup olduğunu ileri sürmüştür. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki bu da Esed'in konuyu temsilî olarak anlaması, Hamîdullah'ın ise gerçek bir uykunun varlığını kabul etmesidir.
190 Mevlânâ Muhammed, 555.
191 Esed, 586-587.

alan *“Sen onları uyanık sanırsın hâlbuki onlar uykudadırlar.”* ifadesi gerçek bir uykunun söz konusu olduğunu açıkça göstermektedir. Yine on ikinci ve on dokuzuncu ayetlerde yer alan بَعَثْنَاهُمْ ibaresi de bir diriliş olduğunu gösterir ki dirilişin olması için ölüm yahut uykunun var olması gerektiği herkesçe malumdur.[192]

Bu bölümde ele alacağımız son ayet-i kerimede Allah Teâlâ gençlerin diriltilmesinden bahseder. Bu diriltilmenin gençlere verilen uykudan uyandırılmak anlamına geldiği bilinmektedir. Allah Teâlâ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا buyurarak gençlerin uyandırılmasını iki grubun hangisinin kalınan süreyi doğru hesaplayacağını bilme gayesine atfetmiştir.

Allah’ın sırf bu gayeyle bu gençleri uykularından uyandırması ilk bakışta zihinlerde soru işaretleri oluşturmaktadır. Bunda ayet-i kerimede yer alan أحصى ve امدا kelimelerine verilen anlamların büyük payı vardır.

Tefsir ve meallerimizin çoğunda أحصى kelimesi ism-i tafdil olarak algılanmış bu nedenle de “İki gruptan hangisinin daha iyi hesaplayacağı” şeklinde açıklanmıştır.[193] Hâlbuki klasik müfessirlerimizden Zemahşerî, Bursevî; modern müfessirlerimizden Muhammed Esed أحصى kelimesinin ism-i tafdil değil fiil-i mâzî olduğuna dikkat çekmişlerdir.[194] Bu fiil sadece ‘hesap etti’ ya da ‘saydı’ anlamını değil, aynı zamanda ‘*zapt* etti’, ‘tespit etti’ anlamına taşımakta,[195] ‘anladı’ yahut ‘kavradı’ gibi anlamlara gelmektedir.[196]

Kelimenin bu anlamı göz önünde bulundurulduğunda ayet “İki gurup ne kadar kaldıklarını kavrasın.” şeklinde anlaşılır ve asıl gayenin iki hizipten daha faziletlisini

---

192 Ashâb-ı Kehf’in mağarada senelerce nasıl uyuduğu konusunda bilimsel açıklamalar da yapılmıştır. Kur’an’ın bilimsel yorumu konusundaki çalışmalarıyla bilinen Ömer Çelik “Tek Kaynak İki Irmak” Kur’an’dan Teknolojik Yansımalar adlı çalışmasında Ashâb-ı Kehf’in böyle senelerce uyumasının bilimsel iki çözümü olabileceğini dile getirmiştir. Bunlardan birisi hibernasyondur ki Ashâb-ı Kehf için sözkonusu olan zamanın dondurulduğu ve durdurulduğu zaman konservasyonu anlamındaki hibernasyondur. Diğeri de fizik biliminin ispat ettiği zamanın değişik koordinatlar ve kütlelere göre farklı akış hızına sahip olduğu gerçeğine dayanan izafiyet (relativite) ile alakalıdır. Daha geniş bilgi için bk. Ömer Çelik, **“Tek kaynak iki ırmak” Kur’an’dan Teknolojik Yansımalar**, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2009, s.198-206.

193 Taberî, XV, 206; Mevdûdî, III, 153; Hamîdullah, 441.

194 Zemahşerî, II, 587; Bursevî, V, 222; Esed, 585.

195 Bursevî, V, 222.

196 Esed, 857.

ortaya koymak ve onu düşük olandan ayırt etmek olmadığı, iyice anlamanın ikisinde de tahakkuk ettiği ortaya çıkar.[197]

Ayetin anlaşılmasında kilit nokta olarak gördüğümüz bir diğer kelime de ayetin sonunda yer alan امدا kelimesidir. Tefsir ve meallerimizin çoğunda bu kelime süre olarak algılanmıştır.[198] Bu konunun istisnası İmam Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî bu kısmın, kalmalarının sebebi yahut kaldıkları müddet şeklinde de anlaşılabileceğini ifade etmiştir.[199] امدا kelimesinin gaye anlamına geldiğine dair Taberî'de bulunan bir rivayet de bunu destekler mahiyettedir.[200] Şayet kelime ayette bu manasıyla değerlendirilirse "İki grup Ashâb-ı Kehf'in niçin böyle uyutulduklarını iyice anlasınlar." şeklinde anlaşılacaktır ki bunun da zihinlerde oluşan soru işaretlerini dağıtma ihtimali yüksektir.[201]

3. İki Hizp

On ikinci ayet-i kerimede zihinleri meşgul eden bir husus da ayet-i kerimede yer alan iki hiziple kimlerin kastedildiğidir. İki hizbin kimliği konusunda Fahreddin Râzî (ö.606/1210) ilk dönem tefsir otoritelerinin görüşlerine yer vermiştir. Bu görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

- Atâ' b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) İbn Abbas'tan aktardığına göre bir grup kral Dakyanus'tan sonra gelen krallar, diğer grup ise Ashâb-ı Kehf'tir.
- Mücâhid'den gelen bir rivayete göre iki grup da Ashâb-ı Kehf'in içindendir. Çünkü on dokuzuncu ayette de belirtildiğine göre uyandıkları zaman gençler kendi aralarında ne kadar kaldıklarını tartışmışlardır.
- Ferrâ'dan gelen başka bir rivayete göre ise Ashâb-ı Kehf zamanında yaşayan, onların kaldıkları süre hakkında aralarında ihtilaf eden iki mümin gruptur.[202]

Çalışmamızın temel kaynaklarını oluşturan eserlerde yer alan fikirler, ilk dönemlerde ortaya konan bu görüşlerle aynı doğrultudadır. Zemahşerî (ö. 538/1144) bu iki

---

[197] Bursevî, V, 222.
[198] Taberî, XV, 206; Râzî; VII, 77 Zemahşerî, II, 857; Mevdûdî, III, 153.
[199] Mâtürîdî, IX, 21.
[200] Taberî, XV, 207.
[201] Eğer امدا kelimesi süre olarak kabul edilecek olsa bu durumda ne kadar uyudukları konusunun uyandırılma sebepleri olarak zikredilmesinden kasıt tam sayı değil bu sürenin uzunluğu ve Allah'ın kudreti olarak düşünmek gerekir.
[202] Râzî, VII, 77.

hizbin Ashâb-ı Kehf'ten olduğunu söylemiştir.[203] On dokuzuncu ayette belirtildiği üzere uyanmalarının ardından gençler arasında ne kadar uyuduklarını sorgulayan bir konuşma geçmiştir. Bir grup bir gün yahut günün bir kısmı kadar kaldıklarını dile getirirken, diğer bir grup durumu Allah'a havale etmiştir. Zemâhşerî'ye göre on ikinci ayette yer alan حزبين ifadesinden murat bu iki gruptur. Muhammed Hamîdullah da aynı şekilde bu iki grubun mağara sakinleri içerisindeki iki grup olabileceğini ifade etmekle birlikte, bunların bölge halkından iki grup olmasının da mümkün olduğuna işaret etmiştir.[204]

Bursevî (ö. 1137/1725), İbn Abbas'ın yukarıda yer verilen görüşüne dayanarak bu iki gurubun birinin mağaraya sığınan gençler; diğerinin ise onların mağaraya sığınmasından uyandırılışlarına kadar gelip geçen saltanat sahipleri olduğunu ileri sürmüştür.[205]

Elmalılı (ö.1942) ise bu iki gurubu muvahhit ve mümin olan Ashâb-ı Kehf ve Allah'ın hasımları olan müşrikler olarak anlamıştır.[206] Elmalılı'nın Allah'ın hasımları olan müşrikler olarak nitelediği ikinci grubun kime işaret ettiği net değildir. Çünkü Ashâb-ı Kehf ile ilgili anlatılarda uyandıkları zaman 'Allah'ın hasımları' olarak nitelendirilebilecek bir grubun varlığından söz edilmemektedir. Gerek Hıristiyan kaynaklarında yer alan yedi uyurlarla ilgili anlatılar gerekse İslam kültüründe yer alan rivayetlerde gençlerin, uyumadan önce sahip oldukları inancın yaygın olduğu bir zamanda uyandıkları ifade edilmektedir. Yalnızca Ashâb-ı Kehf'in uyanmasına yakın bir dönemde ahireti, ruhun bedenle birlikte dirilişini reddeden bir grup insanın varlığından bahsedilmektedir. Elmalılı'nın kastettiği kişilerin bunlar olduğunu söylemek mümkündür.

İmam Mâtürîdî, Allah'ın açıkladığı ile yetinip Allah ve Resûlü'nün belirtmediği bir konuda fikir beyan etmeme tavrını burada da sergilemiştir. O, tevil ehlinin görüşlerini zikrettikten sonra kendisinin bu iki gruptan kastedilenin kimler olduğunu bilmediğini, bunu bilmenin gerekli de olmadığını dile getirmiştir.[207]

---

[203] Zemahşerî, II, 857.
[204] Hamîdullah, 442.
[205] Bursevî, V, 222.
[206] Elmalılı, V, 3226.
[207] Mâtürîdî, IX, 21.

Bu ayet-i kerimede yer alan ‘ilim/bilme’nin haber vermekten mecaz olduğu, kastedilenin Allah’ın insanlara bu durumu bildirmesi[208] olduğu da göz önünde bulundurularak gençlerin uyandırmalarının hikmeti olarak şunları söylemek mümkündür:

> “Bedenlerini muhafaza etmesi ve dinlerini korumasıyla onların Allahu Teâlâ’nın kudretinin kemali ve ilmi hakkında olan inançları yakînî olarak daha da ziyade oldu. Onlar bu hallerinden ölümden sonra yeniden dirilmeyi kendi gözleriyle görmüş oldular. Bu hâdise aynı zamanda onların zamanlarında yaşayan müminler için bir lütuf; kâfirler için de her şeyi açıklayan bir ayet ve mucize olmuş oldu.”[209]

B. OLAY, KIYAM, AMAÇ

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى. وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا. هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا. وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا.

13. Onların başından geçenleri şimdi sana gerçek hâliyle anlatacağız: Bunlar öyle yiğitlerdi ki; Rablerine iman etmişler, Biz de onların hidayetini artırmış; 14. kalplerini pekiştirmiştik... Hani kıyam edip de şöyle demişlerdi: “Bizim Rabbimiz göklerin ve yerin Rabbidir; biz O’ndan başkasını tanrı diye çağırmayız; aksi takdirde gerçekten saçmalamış oluruz!” 15. “Şu kavmimiz Allah’tan başka birtakım tanrılar edinmişler! Bunlara dair güçlü bir kanıt getirseler ya! Uydurduğu yalanı Allah’a isnat edenden daha zalimi olabilir mi?!”16. (Neticede, birbirlerine) “Madem onlardan ve -Allah dışında- bütün taptıklarından uzaklaştınız, o hâlde ‘mağara’ya sığının ki Rabbiniz sizin için rahmetini yaysın ve size uygun bir ortam hazırlasın.” (dediler.)

Kehf suresinde Ashâb-ı Kehf kıssası işlenirken mağara yârânının başından geçen hâdiseler hakkında ilk olarak icmali, daha sonra tafsili bilgi verilmiştir. Dokuz ve on ikinci ayet-i kerimeler arasında Ashâb-ı Kehf’in başından geçenler adeta bir fragman şeklinde sunulmuştur. On üç ve yirmi birinci ayetler arasında ise Kur’an’ın kıssa üslûbunun imkân verdiği ölçüde hâdise, ayrıntılarıyla zikredilmiştir. Biz, bu başlık al-

[208] Taberî, XV, 206.
[209] Bursevî, V, 222.

tında mağaraya iltica hâdisesinin arka planında yer alan olayın ve bu ilticanın sebep ve ilkelerinin işlendiği 13.-16. ayetler arasında yer alan pasajı ele alacağız.

1. Bi'l-Hakk: Kıssanın Hak Olarak Anlatılması

Allah Teâlâ kıssanın anlatımına geçmeden önce Hz. Peygamber'in şahsında muhataplarının dikkatlerini bir noktaya çekerek نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقّ [Biz sana onların haberlerini hak ile anlatıyoruz.][210] buyurmuştur. Böylece burada anlatılanların herkesin ağzında dolaşan herhangi bir hikâyeden farklı olduğunu vurgulamıştır.

Allah Teâlâ'nın kıssalarla ilgili olarak *hakk* ifadesini kullandığı başka ayet-i kerimelerde vardır. Bunlardan bir tanesi Âli İmran suresinde yer alan إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. [Şüphesiz (İsa hakkında) bu anlattıklarımız doğru haberlerdir. Allah'tan başka ilâh yoktur. Muhakkak ki Allah, evet O, mutlak güç ve hikmet sahibidir.][211] ayeti, bir diğeri ise Hûd suresinde yer alan وَكُلا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ. [Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı gelmiştir.][212] ayetidir.

Hemen bütün tefsirlerde ve günümüzde yapılan Kur'an kıssaları çalışmalarında, Allah'ın kıssalarla ilgili *hak* nitelemesinden muradın ne olduğu sorusuna yanıt aranmıştır. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Ashâb-ı Kehf kıssasının tefsirini yaparken *hakk* kelimesinin, söz için kullanıldığında sıdkı, fiil için kullanıldığında isabetliliği, hüküm için kullanıldığında adaleti ifade ettiğini dile getirmiştir.[213] Bir sözün sıdk olabilmesi için gerçeğe mutâbık olması gerekir.[214] Mâtürîdî'nin sözüne dayanarak buradaki hak kelimesi sıdk olarak kabul edildiğinde bu ayette onların haberlerinin gerçeğe uygun olarak anlatıldığı sonucuna varmak mümkündür. Nitekim Taberî'den Elmalılı'ya; Zemah-

---

210 Kehf 18/13.
211 Âli İmran 3/62.
212 Hûd 11/120.
213 Mâtürîdî, IX, 21.
214 **Müfredât,** 478.

şerî'den Mevdûdî'ye kadar hemen bütün müfessirler bu ayeti "Biz sana onların kıssalarını doğru olarak naklediyoruz."[215] şeklinde anlamıştır.

İmam Mâtürîdî, hak ile Kur'an'ın da kastedilebileceğini bu durumda on üçüncü ayetin "Biz sana onların haberlerini Kur'an'da anlatıyoruz." şeklinde de anlaşılabileceğini belirtmiştir.[216] Ancak *bi'l-hakk* ifadesinin *bi's-sıdk*a hamledilip "Şimdi onların kıssasını sana bütün gerçeğiyle anlatacağız."[217] şeklinde anlaşılması daha doğru bir yaklaşımdır.

Kur'an kıssaları konusunda bugün sergilenen genel ve geleneksel tavır da *hakk* kelimesinin gerçekliği ifade etmesi yönündedir.[218] Bu anlayışa göre yukarıdaki üç ayet-i kerimede hak sözcüğünün zikredilmiş olması, Kur'an'da kıssa olarak serdedilen haberlerin yalın tarihi gerçekleri imlediğini göstermektedir.[219]

Bugün sergilenen diğer bir yaklaşım da bir gerçekliğin varlığını kabul edip bu gerçeğin mahiyeti itibariyle tarihî mi yoksa dini-ahlaki mi olduğu sorusunu soranların yaklaşımıdır. Bu sorudan hareket edenler genel kanaatin aksine, kıssaların hak ile anlatılmasını tarihi gerçeğe mutâbık olması şeklinde değil de hak bir gayeye matuf olarak anlatılması şeklinde düşünülmesi gerektiğini savunurlar. Bu kanaati taşıyanların fikirlerini yansıtması açısından Mustafa Öztürk'ün konuya dair açıklamalarına aynen yer veriyoruz:

> "*el-Hakk /bi'l-hakk* tabiri mutlak olarak gerçek anlamına geldiği gibi, yerine ve bağlamına göre 'bir gerçeğin ifadesi' gibi bir manayı da içermektedir. Nitekim sözlükte mutabakat ve muvafakat anlamına gelen hak kelimesi söz (kavl) ve fiille birlikte kullanıldığında yerinde ve zamanında söz söylemeyi ve bir işi gerektiği şekilde yapmayı ifade eder.[220] Söz konusu tabir aynı zamanda bir işi esaslı bir gaye ve hedefe matuf olarak yapma anlamına gelir. Nitekim kimi ayetlerde Kur'an'ın inzalinin *bi'l-hakk* diye nite-

---

[215] Taberî, XV, 207; Mevdûdî, III, 153; Elmalılı, V, 3229.
[216] Mâtürîdî, IX, 21.
[217] Esed, 585.
[218] İdris Şengül, "Kur'an Kıssalarını Tarihî Değeri" **Diyanet İlmi Dergi**, 1996, cilt: XXXII, sayı: 4 s.78; Ali Sayı, "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** sayı IX, İzmir, 1995, s.158-159.
[219] Öztürk, 24.
[220] **Müfredât,** 179.

lendirilmesi de bu manaya karşılık gelir.[221] Dolayısıyla *bi'l-hakk* tabiri kıssalar bağlamında tarihî gerçekliği bulunan bir olayı vuku buluş keyfiyetine göre aktarmaktan ziyade, tarihsel boyutunun mevcut olup olmadığı pek önem arz etmeyen bir hikâye veya menkıbeyi çok esaslı bir amaca matuf olarak yerinde ve zamanında anlatmaktır."[222]

Bi'l-hakk ibaresinin yerinde ve zamanında söz söylemeyi ve bir işi gerektiği şekilde yapmayı ifade etmek için kullanıldığı gerçeği göz ardı edilemez. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu anlamda da sıkça kullanılmıştır.[223] Ancak Kur'an kıssalarıyla birlikte zikredildiğinde tarihî realiteye uygunluğu ifade etmediğini söylemek mümkün değildir. Kur'an'ın tarihî bilgi verme misyonu olmadığı ve tarihen vâki olmayan birtakım hâdiselere Kur'an'da yer verildiği gerçeği teslim edilmekle birlikte, *bi'l-hakk* ibaresinin Kur'an'da kıssalar bağlamında vakıaya mutâbık olma anlamına geldiği açıkça ifade edilmelidir.

Konunun daha da netleşebilmesi için yukarıda sözü geçen üç ayetin bağlamlarına bakmak gerekir. Âli İmran 3/62'ye bakıldığında konunun Hz. İsa ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu ayetin Necran Hristiyanlarıyla yapılan tartışmalara cevap olarak gelen ayet grubunda yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda ayet-i kerimedeki *hakk* ifadesinin 'tarihî gerçeğe uygun olma' anlamına geldiği açıkça görülür. Zira Âli İmran suresinin çoğunluğunu oluşturan bu kısımda Necranlıların İsâ'ya dair bozuk inançları ile mücadele edilmiş ve doğumu, annesinin ve kendisinin ontolojik yapısı gibi birçok konuda gerçekler dile getirmiştir. Bu nedenle buradaki *hakk* ifadesinin 'vakıaya mutabık olma' anlamı taşıdığı kesindir.

Hûd suresinde 25-120. Ayetler arasında sırasıyla Nuh, Hûd, Salih, İbrahim, Şuayb ve Musa peygamberlerin kavimleriyle olan mücadelelerine yer verilmiştir. 120. ayete gelindiğinde bütün bunların Hz. Muhammed'in kalbini (tatmin ve) teskin etmek için zikredildiği belirtildikten sonra bu anlatılanlarda gerçeğin bilgisi, öğüt ve uyarı bulunduğu vurgulanmıştır. Elbette ki Kur'an'ın amacı tarihi enformasyon sağlamak değildir. Ancak Allah resullerinin kavimleriyle mücadelelerinin tarihi gerçekler olduğu göz ardı edilmemelidir. Allah Teâlâ'nın sırf Hz. Peygamber'in kalbini tatmin ve teskin et-

[221] Bakara 2/176; Âli İmran 3/3; Nisa 4/105.
[222] Öztürk, 25.
[223] Duhân 44/39; Câsiye 45/22; Teğâbün 64/3.

mesi, müminlere de öğüt olması için önceki resullerin başına yaşamadıkları hâdiseleri yaşanmış gibi anlatması ihtimal dâhilinde değildir. Bu da *hakk* kelimesinin tarihi realiteye uygunluğu ifade ettiğinin en büyük delilidir.

Asıl konumuz olan son ayet Kehf 18/13 için de durum farklı değildir. Ashâb-ı Kehf kıssasının kötü niyetli kimseler tarafından Hz. Peygamber'i sıkıştırmak için sorulan bir soru üzerine indirildiği bilinmektedir. Ashâb-ı Kehf hâdisesinin tarihi bir gerçekliğinin olmadığını yahut tarihi gerçekliği ifade etmek için indirilmediğini düşünmek Allah'ın sırf insanlara cevap vermek için böyle bir kıssayı anlattığı sonucuna götürür. Bunun da isabetli bir düşünce olmadığı açıktır. Bu nedenle *bi'l-hakk* ifadesinin tarihi gerçekleri imlediği kabul edilmelidir.

Gerek *hakk* kelimesinin sözlük anlamı, gerek Ashâb-ı Kehf kıssasının temiz niyetler taşımayan kimseler tarafından Hz. Muhammed'e sorulan soruya yanıt olarak indirildiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda bu ayetin "Zaman içerisinde insanlar tarafından ilave edilen ve kıssanın amacını bulandıran her türlü efsanevî süslerden arınmış ve vakıaya uygun olarak, bütün gerçeğiyle anlatıyoruz." şeklinde anlaşılması daha uygundur.

2. Kıyamları ve Kavimlerine Yöneltikleri Eleştiri

Allah Teâlâ, kıssayı anlatmaya başlarken Ashâb-ı Kehf'i oluşturan kişiler hakkında bazı bilgiler vermiştir. Ashâb-ı Kehf'in kimliği konusunda zikrettiğimiz gibi bu bilgiler olayın kahramanlarının isimleri, aileleri, meslekleri, toplumsal statüleri gibi bilgiler değildir. Hâdisede verilmek istenen mesajın önüne geçecek bu bilgiler yerine, tüm müminlere örnek olacak beş özelliklerini zikretmiştir. Birincisi genç olmaları, ikincisi ve Kur'an'ın mesajı açısından en önemlisi Ashâb-ı Kehf'in, Allah'a iman etmiş kimseler olmasıdır. Üçüncü özellikleri ise dua ve niyazla Allah'a yönelmiş olmalarıdır. Nitekim Allah'tan istedikleri rahmet ve rüşt neticesinde hidayetleri artırılmış, kalpleri pekiştirilmiştir ki bu da onların dördüncü özelliğidir. Beşinci özellikleri ise aksiyonsuz ve kuru değil, aksine eyleme geçmiş bir tevhit anlayışına sahip olmalarıdır ki bunu ellerinde bir delil olmaksızın Allah'tan başka varlıkları tanrı kabul eden kendi kavimlerine karşı kıyam etmelerinden anlayabiliyoruz.

Gençlerin bu özellikleri zikredilerek tanıtılmalarının ardından onların kıyam ettiği haber verilmekte ve إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا [224] buyurulmaktadır. Bu da Ashâb-ı Kehf hâdisesinin bir başkaldırış[225] olduğunu göstermektedir.

Söz konusu başkaldırışın, gençlerin hakkı izhar etmek ve dinin şiarını duyurmak için gerçekleştirdikleri bir kıyam olduğu konusunda ittifak vardır. Fakat bu kıyamın nasıl ve nerede gerçekleştiği ayette açıkça belirtilmemiştir. Bu konudaki yorumları şekillendiren iki rivayet vardır. Birincisi Râzî'nin Mücâhid'den (ö. 103/72) naklettiği şu rivayettir:

> "Onlar kavmin önde gelenlerindendi. Birbirlerinden habersizce şehirden ayrıldılar ve şehrin arka taraflarında bir yerde toplandılar. İçlerinden biri şu ana kadar kimsenin hissetmemiş olacağı şeyler hissediyorum ve Rabbimin yerin ve göğün Rabbi olan Allah olduğunu düşünüyorum demiştir."[226]

İkincisi ise Taberî'nin (ö. 310/923) Katâde'den (ö. 117/735) aktardığı şu rivayettir:

> "Gençler zalim Dakyanus'un huzuruna kalktıklarında, Allah dışında edindikleri ilahları bıraktıkları için zalim hükümdar kendilerini azarladığında şöyle dediler: 'Bizim Rabbimiz yerin ve göğün Rabbi, bu ikisi ve bunların içindeki varlıkların sahibidir. Senin ilahların ise merbubedir, özleri itibariyle rab olmayıp, rab kabul edilmiş varlıklardır. Rabbe ibadeti terk edip, merbubeye tapmamız mümkün değildir. Allah'tan başka varlıklara ilah demeyiz, çünkü onun dışında kalan her şey O'nun yarattıklarıdır."[227]

Bursevî (ö. 1137/1725), bunlardan ikincisini tercih edip "Onların kıyamlarından murat, zorba hükümdar Dakyanus'un önünde kendilerinin putlara ibadet etmeyi terk

---

224 Kehf 18/14.
225 Atâ (ö. 114/732) ve Mukātil'den (ö. 150/767) aktarılan bir rivayete göre ayette yer alan قَامُوا fiili kıyam anlamında değil uykudan uyanma anlamındadır. Buna göre gençler uykularından kalkmış ve "Rabbimiz yerin ve göğün Rabbi olan Allah'tır" demişlerdir. bk. Râzî, 90. Bu pek muhtemel görünmemektedir. Çünkü Allah Teâlâ burada kıssayı anlatmaya başlamıştır. Olayın en sonunda gerçekleşecek bir hâdisenin kıssayı anlatmaya başlarken zikredilmesi uygun değildir.
226 Râzî, VII, 90.
227 Taberî, XV, 207.

ettikleri için azarlanmak yahut cezalandırılmaktan korkmaksızın ayaklanmalarıdır." demiştir.[228]

Elmalılı (ö.1942) da aynı şekilde gençlerin kıyamlarıyla ilgili olarak İbn İshak'tan (ö. 151/768) gelen ve Hıristiyan kültüründeki Yedi Uyurlar efsanesi ile birebir örtüşen bu hâdiseyi esas almıştır. Buna göre bu gençler, putperestliği kabul etmeyen İsevileri katleden zalim hükümdar Dakyanus'un zulmüne üzülen, Allah'a tazarru ve niyazda bulunan en sonunda oklar kendilerine yöneltildiğinde, zalim hükümdarın huzuruna getirildiklerinde "Bizim bir ilahımız vardır ki azamet ve ceberutu semâvât ve arzı doldurdu. Biz ondan başka birine ilah demeyiz, asla taabbüd etmeyiz. Senin davetine ikrar verme ihtimalimiz ebediyyen yoktur, hükmün ne ise onu yap." diyerek kıyam etmişlerdir.[229]

Kehf kıssasının kahramanlarının bu kıyamlarının nasıl gerçekleştiği açıklanmamıştır. Yedi Uyurlar kıssasında yer alan gençlerin Ashâb-ı Kehf ile aynı tarihi kişiler olup olmadığını kesin olarak bilmek de mümkün değildir. Ancak Taberî, Bursevî ve Elmalılı'nın Yedi Uyurlar hâdisesine dayanarak yaptıkları bu açıklama zihinlerdeki boşluğu doldurur niteliktedir. Nitekim Hıristiyan kültüründe yer alan bu efsane Kur'an'da anlatılan kıssayla büyük ölçüde uyuşmaktadır. Bu nedenle İsrailiyyat kanalıyla kaynaklarımıza geçmiş olma ihtimali büyük olan bu hâdise kıssanın açıklanmasında başvurulan en önemli kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tefsirlerimizde bu kıyamın nasıl gerçekleştiği konusunda bazı açıklamalara yer verilse de Kur'an'ın mesajının bunu önemsemediği açıktır. Gerçekleşme şekli her ne olursa olsun bu kıyamın içinde bulunulan gidişata bir "dur" deme kıyamı olduğunda şüphe yoktur. Bunun bireysel olduğunu düşünebileceğimiz gibi toplumsal olduğunu düşünmemiz de mümkündür. Ashâb-ı Kehf ile ilgili anlatılarda yer aldığı üzere bu gençlerin kendi inançlarını sorgulayıp günün birinde 'Yahu biz ne yapıyoruz? Bu kavmin hali, bu putlar ne?' deyip gerçeğin farkına vardıklarını, böylece içlerindeki şirke karşı kıyam ettiklerini söylemek mümkündür. Aynı şekilde dinlerinden dolayı zalim hükümdarın huzuruna getirildiklerinde, topluma uyguladığı baskıdan ötürü toplumsal bir karşı

[228] Bursevî, V, 224.
[229] Elmalılı, V, 3232.

çıkış olduğunu söylemek de mümkündür. Elmalılı'nın şu açıklamaları da bunu vurgular niteliktedir:

> "Hâsılı bu yiğitler Allah'tan başka ilah tanımaz, hakikaten mümin idiler. İşleri de Allah'ın hidayet ve ismetiyle dinlerini muhafaza için cebbar müşriklerin cebr-ü şiddetine karşı kıyam olmuştu. Şirke sapan ve Mesih'e rab diyen, dünya ziynet ve hayatına rağbet eyleyen Nasârâ'ya benzemiyorlardı. Kalktılar, sözü bir edip kemal-i râbıta ve metanet-i kalp ile ilan-ı tevhid ederek رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا. dediler. Kendileriyle birlikte böyle demeyip şirke sapan kavimlerini tahkir ve takbih için de şöyle dediler: هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا."

Kehf ehli mensubu oldukları toplumun içinde bulunduğu küfür halini de çirkin gördükleri için onları eleştirmişlerdir. Onların Allah'a ortak koşmalarının hiçbir izahı, hiçbir delili olmadığı gerçeğini dile getirmişlerdir. Putlara tapma, delilsizce Allah'tan başka varlıklara ulûhiyet atfetmenin Allah'a atılan en büyük iftira olduğu gerçeğinden hareketle bu işi zulmün en büyüğü, bu yola girenleri de en zalim kimseler olarak nitelemişlerdir.

Elmalılı'nın (ö.1942) da belirttiği üzere Allah Teâlâ'nın ulûhiyetine ve azâmet-i rubûbiyyetine semâvât ve arz gibi beyyineler, açık deliller vardır. Fakat O'ndan başkasının ulûhiyetine dair öyle bir beyyine, zahir bir burhan getirmek mümkün değildir.[230] Ashâb-ı Kehf de bu gerçeğin farkında olduğu için kavimlerine inançlarına delil getirme çağrısında bulunmuşlardır. Böylece onların sahip olduğu şirk inancının yanlışlığını vurgulamışlardır

Kehf 18/15de zikredilen bu çağrı, Ashâb-ı Kehf'in dilinden, içinden çıkmış oldukları kavme; Kur'an'dan evvela Mekke müşriklerine, daha sonra da bu evrensel mesaja muhatap olan tüm putperestlere karşı bir meydan okumadır. Zira putlara tapmanın

---

[230] Elmalılı, V, 3234.

gerekli olduğu hakkında bir sultan, bir hüccet getirmek ne Ashâb-ı Kehf'in kıyam ettiği yıllarda ne nübüvvet asrında ne şimdi ne de gelecekte mümkündür.[231]

3. Kavimden Ayrılış ve Mağaraya İltica

13.-15. ayet-i kerimelerde gençlerin özellikleri, kıyamları ve kavimlerine yönelttikleri eleştirilere yer verildikten sonra on altıncı ayet-i kerimede artık Ashâb-ı Kehf'in kavimlerinden madden ve manen tamamen ayrılışlarına ve mağaraya sığınmalarına geçilmiştir.

Klasik tefsirlerimizin tamamında Ashâb-ı Kehf'in kavimlerini terk edişleri zalim hükümdarın onlara mühlet vermesi sonucu onların korkup kaçmaları ve bu esnada bir mağaraya sığınmaları olarak açıklanmıştır. Bu elbette inkâr edilemez zira uyandıktan sonra çarşıya gönderdikleri arkadaşlarına dikkatli olmasını tembihledikten sonra *"Çünkü sizi ele geçirecek olurlarsa, sizi ya taşlayarak öldürürler ya da dinlerine döndürürler ki o takdirde asla iflâh olmazsınız."* demeleri bunu desteklemektedir.

Bununla birlikte bu ayrılmayı sadece korku saikiyle yapılmış bir kaçış olarak anlamamak gerekir. Bu ayrılma aynı zamanda onların eleştirdikleri toplumdan zihnen ve cismen ayrılmalarıdır. Gençler itikat konusunda kavimlerinden ayrıldıkları gibi cismani ayrılığı da murat etmişlerdir. Ortada adeta bir protesto söz konusudur. Ayrıca ayetin "*Mademki onlardan ve onların taptıklarınızdan ayrıldınız…*" şeklinde gelmesi, gençlerin sadece kavimlerini değil, onların tapındığı varlıkları da terk ettiklerini vurgulaması da bu kaçışın sadece bir korku kaçışı değil, aynı zamanda bir tavır koyma kaçışı olduğunu göstermektedir.

Klasik müfessirlerimizden de bu görüşü destekleyenler bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Bursevî'dir ki kendisi *Rûhu'l-beyân*'da gençlerin bu ayrılmasının dinlerinden dolayı firar etme olduğunu açıkça ifade etmiş ve bu ayetin itikadî ayrılığın cismanî ayrılığı vacip kıldığına delil teşkil ettiğini ileri sürmüştür.[232]

---

[231] Bu ayet-i kerimeden hareketle hemen bütün müfessirler kelami-felsefî bir konuya değinerek söz konusu ayetin dinî konularda delile dayanmanın en önemli göstergesi olarak ileri sürmüşler. Zemahşerî, Râzî, Bursevî vd. bu konudaki kanaatlerini açıkça beyan etmişlerdir. bk. Zemahşerî, II, 858; Râzî, VII, 91; Bursevî, V, 225.

[232] Bursevî, V 225.

Ayetin devamında yer alan فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ [Hadi o zaman mağaraya sığınalım.][233] ifadesi gençlerin kavimlerinden ayrıldıktan sonra Allah'tan rahmet umarak ve işlerini yola koyacağını ümit ederek mağaraya sığındıklarına işaret etmektedir. Ortada temsili bir anlatımın değil gerçek bir sığınmanın var olduğu da açıktır. Zira bir sonraki başlık altında da göreceğimiz üzere Allah sonraki ayetlerde gençlerin mağaradaki hallerinden söz etmektedir.

Gençler cismen mağaraya sığınırken ruhen Allah'a sığınmış ve يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا. demişlerdir. Bu sözlerinde onların Allah'a olan iman ve itimatlarının ne kadar büyük olduğunu görmek mümkündür. *Te'vîlât*'ta onların bu sözleriyle ilgili çok farklı bir yorum yer almaktadır. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944):

> "Gençler kavimlerinden ayrıldıklarında şeytan onlara karşı çıktı ve 'Siz kavminizi terk edip yiyecek içecek hiçbir şeyin bulunmadığı bir yere gidiyorsunuz, bu sizin ölmenize sebep olur.' dedi. Bunun üzerine gençler şeytanın vesvesesini defetmek için bu duayı ettiler."[234]

Bu bakış açısı doğrultusunda ölümden koruyacak her şeyin rahmet olarak nitelendirildiği görülür. İmam Mâtürîdî'nin bu açıklamaları Kur'ânî bir lafza yahut sahih bir habere dayanmaz, onun yaptığı bir tevilden ibarettir. Böyle bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmediği bilinmemektedir. Ancak Allah'ın onların kalplerine metanet verip hidayetlerini artırmış olması mağara yârânının bu tür vesveselere karşı aşılı olduklarını gösterir. Nitekim Allah onların kalplerini bağlayarak iman ve basiretlerini artırmış, böylece onlar evlerinden ayrılmanın, yakınlarından kaçmanın acısına, rahat hayatı bırakıp tercih ettikleri mağara hayatının sıkıntılarına sabretmişlerdir.[235]

Kehf ehlinin birbirlerine *"Madem onlardan ve -Allah dışında- bütün taptıklarından uzaklaştınız, o hâlde 'mağara'ya sığının ki Rabbiniz sizin için rahmetini yaysın ve size uygun bir ortam hazırlasın."* demeleri mağarayı kalıcı bir çözüm olarak görmediklerini, acil durum tedbiri olarak mağaraya sığındıklarını göstermektedir. Bu da Muhammed Esed (ö. 1992) gibi Ashâb-ı Kehf'i Essenîler ile özdeşleştirenlerin isabet etme-

---

[233] Bu dışarıdan gelen bir emir olmadığı için Türkçeye bu şekilde aktardık. Aynı şekilde Yusuf 12/9 da yer alan اقْتُلُوا يُوسُفَ ibaresini de "Yusuf'u öldürelim" şeklinde anlamak mümkündür.
[234] Mâtürîdî, IX, 24.
[235] Taberî, XV, 207.

diğini gösterir. Zira Kumran cemaati olarak de bilinen bu grup mağara hayatını kendilerine bir yaşam biçimi olarak seçmiştir.

C. MAĞARA HAYATI

وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا. وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا.

"17. Onlar 'mağara'nın iç kısmında iken, güneşin; -doğduğunda- 'mağara'larının sağ tarafına yöneldiğini, battığında da onları sol tarafa doğru makasladığını görürdün... Bu, Allah'ın ayetlerindendir. Allah kimi doğru yola getiriyorsa, doğru yolda giden odur; kimi de şaşırtırsa, artık onun için yol gösterici bir velî bulamazsın. 18. Uyuduklari hâlde, onları uyanık sanırdın; onları sağa sola çeviriyorduk, köpekleri de ön ayaklarını eşiğe uzatmıştı. Onları görseydin, için korkuyla dolar ve yanlarından kaçardın."

Allah Teâlâ gençlerin mağaraya sığındıklarını haber vermiş, on yedinci ve on sekizinci ayetlerde mağara hayatından bahsetmiştir. Gençlerin mağaraya sığınma tekliflerinden sonra ne olduğu ise açıkça ifade edilmemiştir. Ancak bu başlık altında inceleyeceğimiz ayetlerde Kehf ehlinin mağara hayatı tasvir edilirken onların uyuduklarının haber verilmesi ve on birinci ayet-i kerimede "*Biz de 'mağara'da kulaklarına yıllarca engel koymuş (onları uyutmuş)tuk."* buyurulması onların mağarada uyuyakaldıklarını göstermektedir.

1. Güneşin Hareketleri ve Mağaranın Konumu

Allah Teâlâ gençlerin başından geçen hâdiseye kısaca değindikten sonra mağaranın konumu ve gençlerin mağara içerisindeki durumunu tasvir eder. Gençlerin içinde bulundukları durum ve onların mağara içerisinde nasıl korundukları muhatapların zihninde canlandırılır.

Allah Teâlâ ilk olarak on yedinci ayette "*Onlar 'mağara'nın iç kısmında iken, güneşin; -doğduğunda- 'mağara'larının sağ tarafına yöneldiğini, battığında da onları sol tarafa doğru makasladığını görürdün..."* buyurarak mağaranın konumunu tasvir

etmektedir. Müfessirlerimizin çoğuna göre bu tasvir sadece gençlerin mağara yaşamlarını zihinlerde canlandırma gayesi taşımamaktadır. Güneşin doğarken de batarken de mağaraya vurmaması Allah Teâlâ'nın Kehf ehlini güneşin zararlı ışınlarından koruması hikmetine mebnidir. Nitekim Râzî (ö.606/1210), müfessirlerin bu konuya dair kanaatlerini şu şekilde dile getirmiştir:

> "Bunun amacı Allah Teâlâ'nın Ashâb-ı Kehf'i güneş ışığından (zararlı etkilerinden) koruması, onların bedenlerinin çürüyüp bozulmasını engellemesidir."[236]

Câmi'u'l-beyân'da, İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) nakledilen bir rivayet güneşin hareketlerini gençlerin korunmasıyla ilişkilendiren anlayışın ilk dönemlerden itibaren var olduğunu gösterir. İbn Abbas'ın "Şayet güneş onların üstüne doğsaydı onları yakardı. Sağa sola çevrilmeselerdi de toprak onları yerdi."[237] demesi, güneşin mağara yârânına ulaşmadan doğup batmasını Kehf ehlini koruma unsuru olarak gördüğüne delalet eder. Bu rivayeti tefsirine alan Taberî de (ö. 310/923) İbn Abbas ile aynı doğrultuda düşünmektedir. Onun şu açıklamaları konuyla ilgili kanaatini gösterir niteliktedir:

> "Güneş doğduğu zaman mağarayı makaslayıp geçtiğini görürdün. Gençlere isabet etmeksizin mağaranın sağ tarafından doğuyordu. Şayet güneş onların üzerine ön taraflarından doğsaydı onları ve elbiselerini yakar, yok ederdi. Battığı zaman sol tarafından terk edip giderdi, onlara değmezdi."[238]

On yedinci ayeti bu şekilde anlayan müfessirlerin başında Zemahşerî, Bursevî gibi isimler gelmektedir. Hatta Zemahşerî ve Bursevî konuya dair düşüncelerini bir adım daha ileri götürerek ayette ifade edildiği üzere güneşin mağaraya değmeden geçmesi durumunun olağandışı bir şekilde gerçekleştiğini ileri sürerler.

Zemahşerî (ö. 538/1144), güneşin hareketlerinin Allah'ın bu gençlere bir kerameti olarak değiştiği kanaatini taşır. *Keşşâf*'ta aktardığına göre gençler aslında mağaranın açık ve güneşe maruz bir yerinde bulunmaktaydı. Fakat Allah'ın engellemesiyle

---

236 Râzî, , VII, 92.
237 Taberî, XV, 211.
238 Taberî, XV, 211.

güneş bu gençlere isabet etmiyor, onlara rahatsızlık vermiyordu. Onlar gün boyu gölgedeydi, güneş onlara ne doğarken ne de batarken isabet ediyordu.[239]

Zemahşerî, bu fikri doğrultusunda ayetin devamında yer alan مَنْ يَهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ifadesini de gençlerin Allah'a yönelmesi neticesinde birtakım kerametle korunması olarak açıklamıştır:

> "Onlar Allah yolunda mücadele ettiler, yönlerini Allah'a çevirdiler. Allah da yardım ve inayetiyle onlara lütufta bulundu. Onları bu büyük keramete (güneşin normal hareketlerinden sapıp mağaraya vurmaması) eriştirdi. Her kim mühtedilerin yoluna girerse o kurtuluşa erer, saadete erişir."[240]

Allah'ın güneşin hareketlerine müdahale ettiğini düşünen bir diğer isim olan İmam Bursevî (ö. 1137/1725) de bu ayet-i açıklarken şu ifadelere yer vermiştir:

> "Allahu Teâlâ hazretleri güneşi harikulade bir şekilde onlara keramet olmak üzere meylettirdi. Onlar güneşe maruz kalabilecekleri bir yerin ortasında idiler. Eğer takdir/kudret eli onlardan güneşi defetmeseydi, güneşe maruz kalırlardı."[241]

Bursevî ayetin devamında yer alan ذٰلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللّٰهِ ifadesinin de buna işaret ettiğini ileri sürmüştür. Buna göre Allah Teâlâ'nın güneşi harikulade bir şekilde onlara keramet olmak üzere meylettirmesi onun ayetlerinden bir ayettir.

On yedinci ayeti gençlerin korunması ile ilişkilendiren diğer bir isim olan Mâtürîdî (ö. 333/944) bu korumayı çok farklı bir biçimde izah eder. Kendisi *Te'vîlât*'ta bu ayeti tefsir ederken, mağaranın yönünden ötürü güneş almayacak bir yerde bulunduğu ve güneş ışınlarının mağaraya ulaşmasının bir örtü ile engellendiği şeklinde iki görüşün varlığından söz etmiştir. İkinci görüşü zikrettikten sonra bunu doğru bir görüş olmadığını belirtmiştir. Buna göre Allah bu durumu onlar için bir ayet, bir keramet kılmıştı. Bir örtüyle, engelle güneşin onlara ulaşmasına mani olmak Allah'ın büyük delillerinden bir delil sayılmaz. Burada ayet/mucize olan şey Ashâb-ı Kehf'in olduğu tarafa güneşin düşmesi ve fakat zarar vermemesidir. Güneş ışınlarının onlara ulaşmaması on-

---

239 Zemahşerî, II, 858.
240 Zemahşerî, II, 858.
241 Bursevî, V, 226-227.

lara vereceği zararı da ortadan kaldırır. Bu da sıradan bir haldir, Allah'ın ayetlerinden bir ayet sayılmaz. Allah'ın ayetlerinden bir ayet sayılabilmesi için güneş ışınlarının onlara ulaşması, bununla beraber onlara herhangi bir zararının olmamasıdır.[242]

Güneşin doğarken ve batarken mağaraya isabet etmemesinin, Ashâb-ı Kehf'i mağarada koruma amacı taşıdığı düşüncesinde olmayıp, söz konusu tasviri sadece mağaranın konumu ile ilişkilendiren müfessirlerimiz de vardır. Bunlardan bir tanesi Mevlânâ Muhammed Ali'dir (ö. 1951). O konuya dair kanaatini şu şekilde ifade eder:

> "Ayet güneşin çizdiği yolda mucizevi bir değişime işaret etmiyor, herhangi bir değişiklikten de söz etmiyor. Sadece mağaranın mevkiini saptıyor; yani güneş olmayan bir yerde oluşuna. Ağızı kuzeye bakar, kuzey yarım kürede, yengeç dönencesinin yukarısında olduğu tarif ediliyor."[243]

Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) da *Aziz Kur'an* adlı meal tefsirinde on yedinci ayeti açıklarken güneşin hareketlerinin mağara yârânını koruma hikmeti taşıdığına hiçbir şekilde değinmemiştir. Güneşin mağaraya temas etmeme durumun mağaranın konumu ile alakalı olduğunu, mağaranın kuzey-güneydoğu doğrultusuna yöneliyor olmasının muhtemel olduğunu ifade etmiştir.[244]

Elmalılı da (ö. 1942) güneşin hareketlerinin mağaranın konumundan ileri geldiğini savunanlardandır. *Hak Dili Kur'an Dili*'nde on yedinci ayeti tefsir ederken bu durumu şöyle izah eder:

> "Üzerine gün bile değmez. Değse değse nihayet gurup sırasında sol taraflarına gelen cihetten biraz kırkar geçer. Demek ki mağaranın vaziyeti budur. Her tarafı mahfuz ancak kapısı biraz garbe mâil olarak şimalîdir."[245]

Güneşin hareketlerinin tasvir edildiği on yedinci ayet-i mağaranın konumuyla ilişkilendiren bir diğer isim ise Mevdûdî'dir (ö. 1979). O da mağaranın kuzeye baktığı sonucuna varır. Ancak bu durumu diğerlerinden farklı bir biçimde yorumlar. Mağaranın

---

242 Mâtürîdî, IX, 26.
243 Mevlânâ Muhammed Ali, 557.
244 Hamîdullah, 442.
245 Elmalılı, V, 3235-323.

kuzeye bakıyor olmasından ötürü mağaraya güneş ışığının girmediğini, bunun da mağaranın yanından geçen biri içerde ne olduğunu görmesini engellediğini iddia eder.[246]

Güneşin hareketlerini mağaranın konumu ile ilgili olduğunu düşünenlerin çoğunun modern müfessirler olması bu fikrin sonradan ortaya çıktığı algısını oluşturmamalıdır. Her ne kadar bizim çalışmayı yürütürken esas aldığımız klasik tefsirlerin çoğunda güneşin hareketleri, Allah'ın Ashâb-ı Kehf'e lütfettiği bir keramet olarak değerlendirilse de klasik tefsirlerde güneşin hareketlerinin mağaranın yönü ile ilgili olduğuna dair birtakım görüşlerin varlığından da bahsedilmiştir. Örneğin *Te'vîlât*'ta ve *Keşşâf*'ta yer alan şu rivayetler bu fikrin temellerinin çok eskiye dayandığını gösterir:

> "Mağara Benâtü'n-na'şa[247] yönelikti. Benâtü'n-na'şa yönelik olan hiçbir şeye güneş değmezdi."[248]

> "Mağaranın kapısı kuzeyde, Benâtü'n-naş'a yönelikti."[249]

Mâtürîdî ve Zemahşerî, her ne kadar bu fikri kabul etmeseler de bu durumun mağaranın konumundan ileri geldiğini düşünüp mağaranın kuzeye baktığını iddia edenlerin fikirlerine yer vermişlerdir.

Güneşin doğarken ve batarken Kehf ehline değmemesinin gençlerin mağarada zarar görmemesi gibi bir hikmetinin olmadığını söylemek mümkün değildir. Ancak Allah'ın ayette güneşin hareketlerini haber vermesinin, bu hikmete dikkat çekme amacı değil mağaraya hayatını betimleme amacı taşımaktadır. On yedinci ayette anlatılanlar mağaranın durumunu tasvirden ibarettir. Allah Teâlâ on üçüncü ayet-i kerimede "*Onların başından geçenleri şimdi sana gerçek hâliyle anlatacağız.*" buyurarak Ashâb-ı Kehf'in hikâyesini anlatmaya başlamıştır. Bunu yaparken de mağara ve uyku hallerini betimlemek için güneşin hareketlerinden haber vermiştir. On yedinci ayette güneşin hareketlerinden haber verilerek kıssanın betimleme unsurlarından biri tamamlanmıştır.

---

246 Mevdûdî, III, 158.
247 Benâtü'n-na'ş, kuzey kutbu yönünde görülen yedi yıldıza verilen addır.
248 Mâtürîdî, IX, 25.
249 Zemahşerî, II, 858.

Betimleme unsuru olarak güneşin hareketlerinin seçilmesini Esed'in (ö. 1992) yaptığı gibi ebedî gölge fikriyle ilişkilendirmek de mümkündür. Esed, *Kur'an Mesajı*'nda bu ilişkiyi şu şekilde dile getirmektedir:

> "Anlaşıldığı kadarıyla mağara kuzeye bakıyordu, öyle ki, güneşin sıcaklığı onları hiç rahatsız etmiyordu. Bu husus ebedî gölge imajıyla simgelenen dürüst ve erdemli olanların cennete ulaşacakları mutluluk esenlik halini belirtmek için Kur'an'da sıkça yapılan bir atfın uzantısı durumundadır."[250]

On sekizinci ayete geçmeden önce bu ayetle ilgili değinilmesi gereken bir husus daha vardır. O da tefsir kitaplarının çoğunda yer alan mağaranın kapısına örülen duvar meselesidir. Tefsirlerde anlatıldığına göre gençler mağaraya sığındıktan sonra mağaranın kapısına kadar gelen zalim hükümdar mağaranın kapısında bir duvar ördürmüştür.[251]

Müfessirlerin on yedinci ayete yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda bu anlatının pek doğru olmadığı görülmektedir. Zira müfessirlerin çoğu Allah Teâlâ'nın güneşin hareketleri ve mağaranın konumuyla gençlerin orada uzun süre kalabilmesi için gerekli ortamı hazırladığını ifade eder. Ancak mağaranın kapısına duvar örülmüş olsaydı güneşin hareketlerinin olumlu yahut olumsuz bir etkisi olmazdı. Bu nedenle tefsir kitaplarında yer alan, Yedi Uyurlar efsanesinden aynen alınmış bu bilginin kabul edilmesinin, müfessirlerin güneşin hareketlerinin korumaya yönelik olduğuna dair kanaatleri arasında bir çelişki doğurduğunu belirtmek gerekir.[252]

2. Bakanların Onları Uyanık Sanması ve İçlerinin Korku İle Dolması

Allah Teâlâ on sekizinci ayette mağara hayatını tasvire devam eder. On yedinci ayette mağaranın dışından söz ederken bu ayette mağaranın içine geçmiştir. *"Uyudukları hâlde, onları uyanık sanırdın; onları sağa sola çeviriyorduk, köpekleri de ön ayaklarını eşiğe uzatmıştı. Onları görseydin, için korkuyla dolar ve yanlarından kaçardın."* buyurarak gençlerin mağara içerisindeki hallerini zihinlerde canlandırır.

---

250 Esed, 588.

251 Bursevî, V, 226; Elmalılı, V, 3233.

252 Bu durumda farklı bir açıklama yapmaya ihtiyaç duyan bir isim Bursevî hazretleridir. O bu durumun teşkil ettiği tezadın farkındadır fakat rivayetin bu kısmını reddetmek yerine iki durumu telif ederek şöyle der: "Bu ayet-i kerimede zikredilen güneşin Ashâb-ı Kehf üzerine doğması, sağ ve sollarında olması, kırpılması; Dakyanus'un mağaranın kapısına duvar ördürmesinden önceki hâdisedir." bk: Bursevî, V, 226.

Bu tasvirde dikkati çeken üç husus vardır. Birinci husus içeriye bakanın gençleri uyanık sanması, ikincisi sağa sola döndürülmeleri, üçüncüsü ise bakanların korku ile dolmasıdır. Klasik ve modern tefsirlerde bunlardan her birisi ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

İlk olarak tefsirlerin çoğunda Kehf ehline bakanların onları niçin uyanık sandıkları sorusuna yanıt aranmıştır. Bu durum genellikle gençlerin gözlerinin açık olması ve sağa-sola dönmeleriyle açıklanmıştır. Klasik müfessirlerimizden İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve modern müfessirlerimizden Mevdûdî'nin izahlarında bu anlayışı görmek mümkündür:

> "Görenlerinin uyanık sanması sağa sola çevrilmelerindendi, gözlerinin açık olmasındandı."[253]

> "Eğer bir kimse bu yedi genci dışarıdan seyretseydi ve onların aralıklı olarak bir taraftan bir tarafa döndüklerini görseydi, onların uyumadıklarını bilakis kendi kendilerine dinlendiklerini sanırdı."[254]

Allah Teâlâ'nın ayetin devamında gençleri döndürdüğünden haber vermesi müfessirlerin bu şekilde düşünmesinde oldukça etkili olmuştur.

Ashâb-ı Kehf kıssası ilk zamanlardan bu yana en ince ayrıntılarına kadar zihinleri meşgul etmiştir ve zaman zaman Kur'an'ın ve kıssanın mesajıyla hiç alakası olmayan konularda da çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Bu konulardan bir tanesi de bu ayette karşımıza çıkan gençlerin sağa sola döndürülme sıklıkları meselesidir. İlk dönemlerden itibaren bu konuyla ilgili farklı görüşler serdedilmiştir:

- Ebû Hureyre'den (r.a.): Onlar her yıl iki defa çevriliyorlardı.
- Mücâhid'den (ö. 103/721): Dokuz sene sağ tarafları üzerine yatıyor sonra sol taraflarına çevriliyorlardı ve yine dokuz sene bu şekilde yatıyorlardı.
- Denilir ki: Onlar her yıl bir defa Aşure gününde çevriliyorlardı.[255]

---

[253] Mâtürîdî, IX, 26.
[254] Mevdûdî, III, 159.
[255] Râzî, VII, 93.

Râzî'nin (ö.606/1210) de belirttiği gibi akli bir delil, Kur'anî bir lafız yahut sahih bir haber olmadığı için bunu bilmek elbette ki mümkün değildir.[256]

Kehf ehlinin uyanık sanılmasına sebep olan en önemli unsur olarak görülmesi yanında, tıpkı güneşin hareketleri konusunda olduğu gibi gençlerin uykudayken sağa ve sola çevrilmesinin Kur'an'da zikredilmesinin bir hikmeti olduğu düşünülmüştür. Klasik yahut modern bütün müfessirler tarafından bu hikmet Allah'ın gençler için her türlü maddi ve manevi şartları hazırlamış olduğunu göstermesi olarak anlaşılmıştır.

İlk kaynaklardan itibaren hemen bütün tefsirlerde söz konusu ayet açıklanırken toprak gençlerin bedenlerini yemesin diye sağa ve sola çevrildiklerini söylemişlerdir. Taberî'de İbn Abbas'tan aktarılan rivayet şu şekildedir:

"Şayet Allah Teâlâ onları çevirmeseydi yer/toprak onları yerdi."[257]

Elbette ki burada toprağın onları yemesinden kasıt toprakla temas eden vücudun çürüyüp gitmesidir. Tıpta bası yarası yahut yatak yarası olarak bilinen yaraların oluşma sebepleri ve alınacak önlemleri bu düşünceyi destekler. Uzun ya da kısa sürelerle yatağa bağımlı kalan hastalarda ortaya çıkabilen önemli sorunlardan birisi olarak bilinen bu yaralar dokuların uzun süreli basınç altında kalmasına bağlı olarak gelişmektedir.[258] Dokular basınca bağlı olarak çürür ve dökülür. Bu durumun tedavisini son derece güç hastanın yaşam süresini ve kalitesini kötü yönde etkilemektedir.

Bası yaralarının gelişmesinde en önemli etkenlerin basınç ve nem olarak görülmektedir.[259] Bu yaraların ortaya çıkmasında önlem almak için ilk olarak basınç önlenir ve kuru tutulur. Bu sayede yara açılmasına engel olunur, açılan yaraların da normal hızda iyileşir. Çünkü uzun süreli düşük şiddette basıya maruz kalma ya da kısa süreli yüksek şiddette bası benzer doku hasarına yol açar ve basının kısa süreli de olsa ortadan kalkması, dokuların dayanma gücünü büyük ölçüde arttırır.[260] Nem de cildin zarar görmesine neden olur ve basıya uğrayan dokularda ülser gelişmesini kolaylaştırır. Bu ne-

---

[256] Râzî, VII, 93.
[257] Taberî, XV, 214.
[258] Akın Yücel, "Bası Yaraları Tanı Ve Tedavisi" **İ.Ü Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Sempozyum Dizisi No: 67 Yara Bakımı Ve Tedavisi**, İstanbul: Aksu Basım Yayım, 2008. s.37.
[259] Yücel, 38.
[260] Yücel 40.

denle bası yaralarının gerek önlenmesinde, gerekse tedavisinde temel ilke ağırlık taşıyan bölgelerin uğradığı basıncı en aza indirmek ve uzun süreli basıdan kaçınmaktır. Bu nedenle yatağa bağlı hastaların pozisyonu iki saate bir değiştirilmekte, uyuma esnasında yüz üstü pozisyon tercih edilmektedir.[261]

Tıbben de gençlerin uyku halinde iken çevrilmelerinin ne anlam ifade ettiğini görmek açısından bu açıklamaları yapmayı gerekli bulduk. Görüldüğü üzere basınç ve nem vücudun çürümesine neden olmaktadır. Allah Teâlâ 17. ve 18. ayetlerde gençlerin mağara hayatını sürdürebilmeleri için gerekli ortamı nasıl hazırladığını ifade etmektedir. Bu iki ayetin dışarıdan gelen hava ile nem oluşmasını, gençlerin sağa sola çevrilerek basıncın oluşmasını engellendiğini gösterdiğini söylemek mümkündür.

Müfessirlerin çoğu bu durumun gençlerin korunması konusunda alınan tedbirlerden biri olduğu konusunda aynı kanaati taşımaktadırlar. Fakat bazıları Allah'ın bu çevirme olmaksızın gençleri korumaya kadir olduğundan hareketle buna itiraz etmiştir. Mâtürîdî, güneşin hareketleri ile ilgili sergilediği tavrı, gençlerin döndürülmeleriyle ilgili de sergilemekte ve şöyle demektedir:

> "Tevil ehlinden bazıları, her ne kadar Allah Teâlâ buna ihtiyaç duymadan yerin onlara vereceği zararı engellemeye kadir olsa da toprağın onların bedenlerini çürütüp parçalamasının önüne geçmek için onları sağa ve sola döndürdüğünü ileri sürerler. Döndürme olmaksızın gençleri toprağın vereceği zarardan korumayanların yaptığı bir iştir. Bizatihi muktedir olan sebeplere tevessül etmekten müstağnidir. "[262]

İmam Bursevî'nin Müftî Sa'dî'den yaptığı şu alıntı bu itiraza yanıt verir niteliktedir:

> "Allah Teâlâ'nın kudretinde hiçbir şüphe yoktur. Lakin Allah Teâlâ bütün hallerde her bir şeye bir sebep kılmıştır. Ashâb-ı Kehf'in bedenlerinin çürümemesini de onların sağa ve sola çevrilmesi sebebine bağlamıştır."[263]

---

[261] Yücel, 45.
[262] Mâtürîdî, IX, 29.
[263] Bursevî, V, 227.

On sekizinci ayette üzerinde durulması gereken bir diğer husus gençlerin mağaradaki hallerine vakıf olanların korku ile dolacaklarının haber verilmesidir. Tasvir unsurlarından biri olarak görülmesi gereken bu durum müfessirlerin bir kısmı tarafından bir yasak yahut tedbir olarak anlaşılmıştır.

Elmalılı'nın, "Vaziyetleri öyle heybetli öyle korkunç idi ki kendilerine kimsenin ıttılaı kâbil değildi."[264] demesi bu durumu gençlerden haberdar olunmaması için alınan bir tedbir olarak anladığını göstermektedir. Bu düşüncenin oluşmasında tefsir kaynaklarında yer alan zalim hükümdarın gençlerin peşinden mağaranın kapısına kadar gittiği ve fakat içi korku ile dolduğu için içeriye giremediği şeklinde bir rivayetin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Yine birçok kimse bu ayeti Ashâb-ı Kehf'e bakmaya bir yasak olarak anlamıştır. İbn Abbas ile Muaviye arasında geçtiği iddia edilen, gençlerin yaşadıkları yer konusunda zikredilen hâdise bu düşüncenin temellerinin çok eskiye dayandığını göstermektedir. Zira bu hâdisede Muaviye Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu iddia edilen bir mağarayı görmek istemiş. İbn Abbas'ın onları görmenin Hz. Peygamber'e dahi yasaklandığı halde bu işin kendisine müyesser olmayacağına dair uyarmıştır.[265]

İmam Bursevî bu anlayışı daha da ileri götürerek ehli olmayan kimselerin Ashâb-ı Kehf'e bakmaya kalkışmasının onları küçümseme olarak görmüştür.[266] Oysa burada mağaranın ve gençlerin mağara içindeki durumlarının tasvir edilmesinden başka bir şey söz konusu değildir.

Gençlerin, mağarada uykudayken bakanlara korku vermesinin sebebi bu ayette üzerinde en çok durulan, en fazla fikir üretilen meselelerden birisidir. Kimileri bu durumu mağaranın karanlık olması, gençlerinin saç ve tırnaklarının uzamış olması, gözlerinin açık olması gibi sebeplere bağlarken kimileri Allah'ın onlara verdiği manevi heybete bağlamıştır.

---

[264] Elmalılı, V, 3237.
[265] Râzî, VII, 104; Bursevî; V, 229.
[266] Bursevî, V, 229.

Mağaraya girenlerin korku ile dolmasını Mevdûdî mağaranın içi zifiri karanlık olması ve köpeğin de mağaranın girişinde gözcülük yapmasına bağlamıştır. Buna göre bir kimse mağaranın içine baksa ve onları görseydi, hırsız sanıp hemen dönüp kaçardı. Bu nedenle bu kadar uzun bir süre onların sığınakları dış dünyaya gizli kalmıştır.[267]

Rûhu'l-beyân'da yer verilen bir rivayete göre Allah Teâlâ hazretleri Ashâb-ı Kehf'e heybet ve heyet verdiğinde onların gözlerini konuşmak isteyen uyanık kimselerin gözleri gibi açmıştı. Bu nedenle mağaraya giren bir kimse onları uyanık sanar ve korkup kaçardı.[268]

Gençlere muttali olanların ondan korkmasının bir diğer sebebi olarak gençlerin saçlarındaki ve tırnaklarındaki aşırı uzama gösterilmiştir. Bursevî'nin Kaşifî'den (ö. 910/1504-1505) yaptığı şu nakiller bu kanaati taşıyanların fikirlerini yansıtmaktadır:

> "Onların gözleri açıktı, saçları uzamış diken dikendi. Tırnakları uzamış ve korku veriyordu. Gözlerinin aydınlığı karanlık yerde insana vahşet/dehşet veriyordu."

Te'vîlât'ta da bu tür bir rivayete yer verilmiştir. İmam Mâtürîdî bu görüşü zikrettikten sonra şu şekilde itiraz etmiştir:

> "Bu ihtimal dâhilinde değildir. Çünkü 19. ayette gençlerin dilinden 'Bir gün yahut günün bir kısmı kadar kaldık.' denilmektedir. Şayet gençlerin saçları, tırnakları söylendiği kadar uzamış olsaydı, hallerinde böyle aşırı bir değişim yaşansaydı bir gün yahut günün bir kısmı kadar kaldıkları kanısına varmazlar, hallerine bakarak dediklerinden çok daha uzun bir süre uyuduklarını fark ederlerdi."[269]

Mâtürîdî'nin bu itirazına katılmamak mümkün değildir. Bu nedenle gençlere muttali olanların korku ile dolmalarını Allah'ın onlara verdiği heybetle açıklamak daha doğrudur. Nitekim Taberî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Elmalılı gibi müfessirlerin çoğu bu kanaati taşımaktadır.[270] Taberî bu durumu şu sözleriyle açıklar:

---

[267] Mevdûdî, III, 159.
[268] Bursevî, V, 229.
[269] Mâtürîdî, IX, 30.
[270] Taberî, XV, 215; Zemahşerî, II, 859; Mâtürîdî, IX, 30; Elmalılı, V, 3237.

“Eğer onları uykudayken görseydin arkanı dönüp kaçardın. Allah’ın onlara verdiği heybetten dolayı için korku ve endişeyle dolardı. Yanlarına kimse varamasın, kimsenin eli değmesin diye Allah onlara heybetli bir hal vermişti. Böylece Allah’ın onların uyanmaları için takdir ettiği vakit gelinceye kadar kimse onları uyandıramayacaktı. Zamanı geldiğinde de Allah, kıyametin mutlaka geleceğine şüphe olmadığına ve Allah’ın vaadinin hak olduğunun bilinmesine delil olsun diye onları uyandıracaktı.”[271]

Bu korku ve heybeti dinin onlara verdiği heybetten ileri gelmektedir. Allah’ın kendi yolunda olan kullarında dinlerinden ötürü heybet verdiği Resûlulllah’ın (s.a.s.) hayatında da görülmektedir. Nitekim o, “İki şehrin fethi korku sayesinde müyesser oldu.”[272] buyurmuştur. Mâtürîdî’nin de belirttiği gibi Ashâb-ı Kehf’e verilen heybet de din-i mübinden ve davalarının hak olmasındandır. Mağara yârânına mensubu oldukları toplumun önünde seçtikleri, uğruna yurtlarını terk edip açlıktan korkmadan mağaraya sığındıkları dinin heybetinden bir heybet bahşolunmuştur.[273]

Allah Teâlâ mağara hayatını tasvir ederken bir de köpeğin varlığından söz etmiştir.[274] Gençlerin yanındaki bu köpeğin kendilerine ait bir av köpeği, yolda karşılaştıkları çobana ait bir köpek olduğu, yolda karşılaştıkları herhangi bir köpek olduğuna dair değişik görüşler vardır.[275] Kur’an-ı Kerim’de konuya açıklık getirecek herhangi bir delil yoktur. Ayetten hareketle köpeğin onların yanında bulunduğunu biliyoruz. Ayetin devamından mağaraya giren kişinin karşılaşacağı manzaranın insana korku veren cinsten olduğunu anlıyoruz. Buradan hareketle köpeğin gençlere verdiği heybeti tamamlayıcı unsurlarından biri olarak zikrettiği sonucuna varılabilir.

---

[271] Taberî, XV, 215.
[272] Buharî, Teyemmüm 1; Müslim, Mesâcid 3.
[273] Mâtürîdî, IX, 30.
[274] Taberî’nin belirttiğine göre müfessirlerden bir kısmı *kelb*i köpek olarak anlarken diğer bir kısmı onun bir insan, Ashâb-ı Kehf ile birlikte gelen aşçı olduğunu iddia etmiştir. bk. Taberî, XV, 214. Ancak genel kanı bunun bir köpek olduğu yönündedir. Zira kapı önünde, eşikte yatması da onun köpek olduğunu fikrini desteklemektedir.
[275] Râzî, VII, 93.

D. UYANMA VE FÂŞ OLMA

وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا
أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا. إِنَّهُمْ إِنْ
يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا. وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ
السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ
لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا.

19. Onları bu şekilde uyandırdık ki (bu acayip durumlarına bakarak) kendi aralarında soruştursunlar... Nitekim içlerinden biri; "Ne kadar kaldınız?" dedi. "Bir gün veya daha az bir müddet kalmışızdır" dediler. "Ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir. Şimdi, şu paranızla birinizi şehre gönderin de hangi yiyecek daha nezih diye araştırsın ve size ondan rızık getirsin. Bir de, aman nazik davranıp sizi hiç kimseye hissettirmesin dediler. 20. "Çünkü sizi ele geçirecek olurlarsa, sizi ya taşlayarak öldürürler ya da dinlerine döndürürler ki o takdirde asla iflâh olmazsınız." 21. Böylece, insanları onlardan haberdar ettik ki; Allah'ın va'dinin gerçek olduğunu ve (Kıyamet) saat(in)den şüphe edilmemesi gerektiğini bilsinler... O arada, bunların hakkında çekişerek; "Üzerlerine bir bina kurun!" dediler. -Bunların kim olduğunu Rableri daha iyi bilir.- Sözlerini dinletenler ise; "Onların mağarasının üstünde mutlaka bir secdegâh edineceğiz!" dediler.

1. Uyanma ve Uykuda Geçen Süreyi Sorgulama

On yedinci ve on sekizinci ayetlerde mağara hayatından bahsedilmesinin ardından Kehf ehlinin yaşadıkları anlatılmaya devam edilir ve on dokuzuncu ayetten itibaren uyanmaları ve bunun ardından gelişen olaylar anlatılır.

Ayette gençlerin uzun soluklu uykularından uyanmalarının ardından aralarında ne kadar uyudukları ile ilgili bir konuşma geçtiği haber verilir. Hatta bu konuşma onların uykudan kaldırılma sebebi olarak gösterilir. Gençlerin uyudukları süreyi sorgulamalarının uyandırma sebebi olarak gösterilmesi, gençlerin kendi aralarında kaldıkları süreyi sorguladıklarında Allah'ın kudretinden hayret verici durumları kavrayacak olmalarıy-

la ilgilidir. Yani gençlerin bu vesileyle Allah'ın kudretine şahit olması bizzat matlup olunan, hedeflenen bir durumdur.[276]

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) bu ayeti "Kendilerine ne olduğunu bilsinler diye uyandırdık." şeklinde anlamıştır. Buna göre ayette belirtilen tesâülden murat budur.[277] Bu sorgulamada önemli olan rakamlar değildir. Mağara yârânının Allah'ın kendilerine lütfettiği kerâmâtı fark etmeleridir. Zira bu sorgulamanın neticesine Kehf ehli, kendilerine ne olduğunu bilecek; verdikleri mücadelenin boş olmadığını, Allah'ın lütuf ve inayetiyle onların dualarına icabet ettiğini anlayacaklardı.

On dokuzuncu ayette gençlerin aralarında geçen sorgulama şu şekilde aktarılmaktadır: *"Böylece biz, aralarında birbirlerine sormaları için onları uyandırdık: İçlerinden biri: "Ne kadar kaldınız?" dedi. (Kimi) "Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık" dediler; (kimi de) şöyle dediler: "Rabbiniz, kaldığınız müddeti daha iyi bilir."*[278]

Bu diyalogda yer aldığı şekliyle gençler uyudukları süreyi bir gün ya da bir günden az bir süre olarak tahmin etmişlerdir. Bu, bir takım müfessirler tarafından uyudukları ve uyandıkları vakitle ilişkilendirilmiştir. Örneğin Bursevî (ö. 1137/1725), Ashâb-ı Kehf'in sabahın erken vakti mağaraya girdiğini, uyandıkları zaman ise kuşluk vaktini geçmiş olduğunu bu nedenle bir gün yahut bir günden daha az bir vakitte uyandıkları hissine kapılmış olduklarını söylemiştir.[279]

Râzî'nin tefsirinde yer verdiği başka bir rivayete göre ise gençler mağaraya sabahın erken saatlerinde sığınmışlardı, uyandırıldıklarında ise akşam oluyordu. Bu nedenle ilk önce bir gün demişler, daha sonra güneşin durumunu görünce bir günün bir kısmı kadar demişlerdi.[280] Bunu aklen bilmenin imkânı yoktur, bu konuda Kur'anî bir lafız yahut Hz. Peygamber'den aktarılan sahih bir rivayet de mevcut değildir. Kehf ehlinin bir gün yahut bir günün birazı kadar kaldık demeleri günün hangi saatinde mağaraya girdikleri yahut hangi saatinde çıktıkları ile ilgili değildir. Bu durum zamanın göre-

---

[276] Râzî, VII, 94.
[277] Mâtürîdî, IX, 31.
[278] Kehf 18/19.
[279] Bursevî, V, 230.
[280] Râzî, VII, 94.

celiliği ile ilgilidir, yani çok uzun zaman dilimlerinin insanlara kimi zaman çok kısa bir vakitmiş gibi gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Bakara suresinde anlatılan harabe olmuş bir kente uğrayan adam kıssasında Allah Teâlâ yüz yıl uyuttuğu bu adama ne kadar kaldığını sormuş o da "*Bir gün yahut günün bir kısmı kadar.*" cevabını vermiştir.[281] Yine Mü'minûn suresinde cehennemliklere yeryüzünde yaşadıkları süre sorulduğunda da aynı yanıt alındığı haber verilmektedir.[282] Uzun dünya hayatı cehennemliklere nasıl bir gün gibi gelmişse üç yüz yıllık uyku da Ashâb-ı Kehf'e öyle kısa gelmiştir.

On dokuzuncu ayette yer aldığı üzere gençler ilk olarak kaldıkları süre hakkında bazı tahminlerde bulunmuşlar fakat son olarak durumu Allah'ın bilgisine havale etmişlerdir. İlk dönemlerden itibaren bu havale, aralarından birinin şiddetli bir değişim geçirdiklerini fark etmesi ile ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşımın en eski örneklerini İbn Abbas'ın (r.a.) şu açıklamalarında görmek mümkündür:

> "[Bir gün yahut bir günden daha az kaldık şeklindeki] bu görüşler ortaya atıldıktan sonra reisleri Yemliha bunun bilgisini Allah'a havale etti ve رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ [Ne kadar kaldığınızı en iyi Rabbim bilir.] dedi. Çünkü o saçlarına, tırnaklarına ve yüzlerine baktığında şiddetli bir değişimin izlerini gördü ve böyle bir değişimin ancak çok uzun zamanda meydana geleceğini düşündü ve durumu Allah'a havale etti."[283]

Gençlerin uykuda geçirdikleri süreyi Allah'ın bilgisine havale etmesini Kehf ehlinin geçirmiş olduğu şiddetli değişimle ilişkilendiren bir diğer müfessir de İsmail Hakkı Bursevî'dir. O da gençlerden birinin saçlarının, sakallarının tırnaklarının büyümesinden ötürü çok daha uzun süre mağarada kaldıklarını anlayıp "Ne kadar kaldığınızı en iyi Rabbim bilir." dediğine dair rivayeti zikretmiş ve bu sürenin uzun ve kapalı olmasından ötürü tartışmayı engellemek için bu kimsenin böyle dediğini ileri sürmüştür.

Gençlerin fark edilir bir değişiklik geçirdiğini gösteren herhangi bir veri bulunmamaktadır. Böyle bir değişimin olduğunu varsayıp bunun sadece aralarından biri

[281] Bakara 2/259.
[282] Müminûn, 23/112-113.
[283] Razî, VII, 94.

tarafından fark edildiğini söylemek de uygun görünmemektedir. Aksine Mâtürîdî'nin de belirttiği üzere uzun süre kaldıkları algısını oluşturacak herhangi bir değişim emaresi bulunmadığı için bir gün ya da daha az bir süre kaldık dediklerini düşünmek daha doğrudur. Zira şayet üç yüz yıl gibi bir sürenin oluşturacağı türden aşırı bir değişiklik meydana gelseydi bunu hep birlikte fark etmeleri gerekirdi.[284]

Söylenme sebebi her ne olursa olsun gençlerin arasındaki diyalogda geçtiği belirtilen bu ifadenin Kur'an'ın muhatapları açısından birtakım dersler içerdiği muhakkaktır. Bunlardan bir tanesi Ashâb-ı Kehf kıssasına aittir ki gençlerin uyudukları sürenin bilgilisinin Allah'a havale edilmesi gerektiğine işaret eder. İkincisi ve daha geneli ise yakîni bilgi sahibi olunmayan her konuda gaybı taşlar mahiyette tahminler yürütmek yerine Allah daha iyi bilir deyip durumu Allah'a havale etmenin gerekliliğidir.

2. Rızık Arayışı ve Yakalanma Endişesi

Kehf ehli, aralarından birinin *"Ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir" deyip,* durumu Allah'a havale etmesinin ardından daha hayati bir meseleye yönelmiştir. Ayette bildirildiği üzere gençler "*Şimdi, şu paranızla birinizi şehre gönderin de hangi yiyecek daha nezih diye araştırsın ve size ondan rızık getirsin."* diyerek rızık arayışına girmiş ve aralarından bir tanesini yiyecek temini için şehre göndermişlerdi.

Mağara yârânının uyanır uyanmaz rızık arayışı içerisine girmesi birçok müfessir tarafından azık edinmenin delili olarak görülmüştür.[285] Bursevî bu durumu şöyle izah eder:

> "Bu ayet-i kerime azık edinmenin delilidir. Yani azık edinmek Allahu Teâlâ'ya tevekkül etmeye zıt değildir. Tevekkül, kendilerine yapılacak infaka bel bağlamışların değil; salihlerin işidir, Allah'a yönelmişlerin, kendisini O'na hasretmiş kimselerin huyudur. Tevekkül, sebepleri yerine getirdikten sonra yapılır."[286]

Gençler şehre gönderdikleri arkadaşlarına bazı tembihlerde bulunmuşlardı. Bunlardan birincisi temin edilecek yiyeceğin vasfı ile ilgilidir. Konu ile ilgili ayette yer

---

[284] Mâtürîdî, IX, 31.
[285] Zemahşerî, II, 860; Râzî, VII, 95; Bursevî, V, 231.
[286] Bursevî, V, 231.

alan ifade أَزْكَى طَعَامًا ifadesidir. Bununla kastedilenin ne olduğuna dair farklı görüşler ortaya konmuştur. Taberî (ö. 310/923) ve Râzî'de (ö.606/1210) yer alan şekliyle bu görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

- İbn Abbas'tan: Kurbanlardan helal olanı manasındadır. Çünkü bu şehrin halkı Mecusi idi[287], fakat aralarında imanlarını gizleyen müminler vardı.
- Mücâhid'den: Öfkeden en uzak olan manasındadır. Çünkü onların kralları zalim bir kimse idi.
- En temiz ve lezzetli olan.
- En ucuz olan.[288]
- İkrime'den: En çok.
- Saîd b. Cübeyr'den: En helal.
- Katâde'den: Yemeklerin en hayırlısı.[289]

Her ne kadar böyle farklı görüşler zikredilse de neredeyse bütün müfessirler bunun 'helal' anlamına geldiği yönünde ortak kanaat sahibidir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*'da bu kelimeye verilen anlamları zikrettikten sonra helal ve temiz şeklindeki görüşü en isabetli görüş olarak kabul ettiğini açıkça ifade etmiştir.[290]

Bursevî de en helal, en güzel, en çok ve en ucuz olarak açıklamış ve Kâşifî'den (ö. 910/1504-1505) şunu aktarmıştır "[Gençlerin yaşadığı dönemde] halk arasında imanını gizleyen kimseler vardı, onların yemekleri ve kestikleri temiz ve helaldi."[291]

Ashâb-ı Kehf'in temiz/helal rızık arayışında olmaları dikkat-i calip bir durumdur. Kehf ehli bulundukları zor şartlar altında helal rızık arayışına girmişlerdi. Onların bu tavrı şartlar ne kadar zor olursa olsun hakiki bir müminin her halükarda yiyeceği şeylerin helal ve temiz olmasına dikkat etmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Kur'an-ı Kerimin süslediği ve yücelttiği Müslüman zevki ve mizacı, haram yemeği ve haram giyimi reddeder. Kur'an yiyecek ve giyeceklerimizde zevk ve mizaçla-

---

[287] Burada Mecusi putperest anlamında olabilir. Çünkü Halkın Mecusi olup olmadığı bilinmemekle birlikte putperest bir kavim olduğu "kavimlerinden ve onların taptıklarından ayrıldıkları vakit" ayetinden anlaşılmaktadır.
[288] Râzî, VII, 95.
[289] Taberî, XV, 223.
[290] Taberî, XV, 223.
[291] Bursevî, V, 231.

rımızın İslam'ın öğretilerine, helal ve haram ölçülerine uygun olmasını ister. Özellikle haramın yayıldığı, helalin azaldığı ve cahiliyenin egemen olduğu yer ve zamanlarda bu iş çok daha gerekli ve önemlidir. Bu durumda Müslüman, helal olanı aramak ve haramdan sakınmakla yükümlüdür.[292]

Gençlerin tembihte bulundukları bir diğer husus şehre gönderdikleri kimselerin dikkatli davranmasıdır. Ayette وَلْيَتَلَطَّفْ kelimesi ile ifade edilen bu husus meallerimize "nazik davransın"[293] yahut "kurnaz davransın"[294] şeklinde çevrilmiştir. İster kurnaz davranmak olarak ister nazik davranmak olarak anlaşılsın bu tavsiyenin, tembihin aldatılma yahut açığa çıkma ihtimalini engellemek amacı taşıdığı herkesçe kabul görmüştür. Şehre gönderilen gençten istenen ilgi çekmesini sağlayacak her türlü davranıştan sakınmasıdır.[295]

Kehf ehlinin arkadaşlarından birini şehre gönderirken yakalanma endişesi taşıdıkları görülmektedir. Zira yakalandıkları takdirde onları iki acı sondan birisi beklemektedir ki bunlardan ikincisi birincisinden daha kötü bir durumdur. Bu iki acı durumdan birisi recim yani öldürülmektir.[296] Müfessirler recmin, taşlanarak öldürülmenin en kötü öldürülme biçimi olarak görüldüğü için burada tercih edildiğini ileri sürmüşlerdir.[297] İkincisi ise putperestlerin mümin gençleri kendi dinlerine döndürmeleridir ki mağara yârânı bunu birincisinden daha kötü görmüş ve "*O takdirde asla iflâh olmazsınız.*" diyerek durumun vehametine dikkat çekmiştir. Buradaki endişe ahirete yönelik bir endişedir. Zira küfrün ahiretteki azabı ebedidir.

3. Şehir Halkının Durumdan Haberdar Olması

Ashâb-ı Kehf, şehre gönderdikleri arkadaşlarını dikkat çekmemesi için sıkıca tembihlemişlerdi. Fakat Allah'ın takdiri onların durumlarının ortaya çıkması yönünde olduğu için gençlerin durumları ortaya çıkmıştı. Yirmi birinci ayette Allah Teâlâ "*Böy-*

---

292 Salâh Abdülfettâh Hâlidî, **Kur'an Öyküleri II**, Ahmed Sarıkaya (çev.). Konya: Kitap Dünyası Yayınevi, t.y., s. 502.
293 Sülün, **Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı**, İstanbul: Çağrı Yay. 2012, s. 295.
294 Elmalılı, V, 3230.
295 Taberî, XV, 224; Bursevî, V, 231.
296 Taberî, İbn Cüreyc'den yaptığı nakille recmi sözlü ve fiili eziyet şeklinde açıklamıştır. bk. Taberî, XV, 224. *Recm* kelimesinin Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde, örneğin Hud 11/91; Duhân 44/20 gibi ayetlerde öldürmek manasında kullanılmasından hareketle biz de bu ayette öldürmek anlamını taşıdığı kanaatindeyiz.
297 Râzî, VII, 95; Bursevî, V, 231.

lece, insanları onlardan haberdar ettik ki; Allah'ın va'dinin gerçek olduğunu ve (Kıyamet) saat(in)den şüphe edilmemesi gerektiğini bilsinler." buyurarak onların ortaya çıktığını haber vermiştir. Ancak bu ortaya çıkışın nasıl olduğu Kur'an'da tasrih edilmemiştir.

Ayetin başında yer alan كذالك kelimesinin halkın ne şekilde Ashâb-ı Kehf'ten haberdar olduğuna işaret ettiği ileri sürülmüştür. Buradaki 'böylece' ifadesinin 'gençlerin eski zamanlarda basılan parayla alışveriş etmeye kalkışmasıyla' anlamına geldiği düşünülmüştür.[298] Tefsirlerde yer alan rivayetler[299] de bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Nitekim on dokuzuncu ayette "*Şu paranızla birinizi şehre gönderin.*" şeklinde paraya dikkat çekiliyor olması bu ihtimalin pek de zayıf olmadığını göstermektedir.

Yirmi birinci ayette dikkat çeken bir diğer husus Allah'ın gençlerin durumunun açığa çıkmasını, vadinin hak olduğunun bilinmesi gayesine bağlamasıdır. Allah, ba's, haşir ve neşir konusundaki vadinin hak olduğunu bildirmek için bu kavmi Ashâb-ı Kehf'in durumundan haberdar ettiğini belirtmiştir. Bu ayet Ashâb-ı Kehf kıssasının hem oluş hem de Kur'an'da zikrediliş itibariyle ahiretin, kıyametin, öldükten sonra dirilişin bir delili olarak sunulduğunu açıkça ifade etmektedir.

İslam kültüründe Ashâb-ı Kehf'in ölümden sonraki hayata delalet ettiği konusunda ortak bir kabul vardır. İmam Bursevî bu delaleti şöyle izah eder:

> "Kıyametin gerçekleşeceğine dair herhangi bir şüphe yoktur. Allah'ın, Ashâb-ı Kehf'i vefat ettirdiğini,[300] bedenlerini bozulma ve dağılmadan koruyarak 300 yıl tuttuğunu müşahede eden bir kimse, ölen bütün insanların ruhlarını mahşere kadar tutup sonra onları

---

[298] Mâtürîdî, IX, 33.

[299] "Mağara yârânı, kaçarken yanlarına aldıkları parayla yiyecek temin etmesi için aralarından birisini şehre gönderdiler. Bu para Dakyanus zamanında basılmış bir paraydı. Ekmek almak için elindeki parayı dükkân sahibine uzattı. Adam parayı görünce üzerindeki baskılar ona ilginç geldi ve durumu arkadaşlarına danıştı. Aralarındaki istişare neticesinde bu gencin hazine bulmuş olabileceğine kanaat getirdiler ve onu sıkıştırdılar. Niyeti yalnızca yiyecek bir şeyler alıp gitmek olan bu genç durumunun açığa çıktığını düşünerek endişelendi ve hazine bulmadığına insanları ikna etmeye çalıştı. Dükkân sahibi ve yanındakiler ısrarla gencin hazine bulduğunu iddia ediyor, hazineyi paylaşmama halinde şehrin yöneticilerine durumu haber vereceğini söylüyordu. En nihayetinde kaçınılmaz son gerçekleşti ve şehre gönderilen genç huzura çıkarıldı. Burada geçirdiği sorgulamanın ardından her şey ortaya çıktı. Hep birlikte mağaraya gittiler…" bk. Taberî, XV, 218-219.

[300] İmam Bursevî توفى lafzını kullanmıştır. Burada mecazen uyutmayı mı kastettiği yoksa gerçekten ölümü mü kastettiğini bilemiyoruz. Kehf kıssasını tefsir ederken Ashâb-ı Kehf'in öldürüldüğü değil uyutulduğu kanaati taşıdığını görmekteyiz.

> bedenlerine geri vermeye kadir olduğunu, hesap ve ceza için insanları yeniden diriltip mahşere getirmeye gücü yeteceğini yakinen bilir."[301]

Ayette yer alan Allah'ın vaadi ifadesi çoğunlukla öldükten sonra dirilme vaadi olarak anlaşılmıştır. Yine bunu Allah'ın müminlere vadettiği esenlik olarak anlamak da mümkündür. Çünkü Allah'ın müminlere verdiği sözü gerçektir. Koruyarak, gözeterek, pekiştirerek ve yardım ederek müminlerle beraberdir, istenen şartları gerçekleştiren herkes, Allah'ın verdiği sözün gerçek olduğuna kesin olarak inanmalıdır. Nitekim Taberî gibi bazı müfessirler yirmi birinci ayetin bu kısmını "Allah'ın dostlarını nasıl güzelce savunup koruduğunu görsünler."[302] şeklinde açıklamıştır.

Mâtürîdî (ö. 333/944), Allah'ın vaadine delil olsun diye birilerinin gençlerin durumundan haberdar edilmesine bunlardan çok daha farklı bir açıklama getirir ve şöyle der:

> "Önceki resuller, dinleri uğruna krallarından kaçıp bir mağaraya iltica eden, orada senelerce uyutulduktan sonra uyandırılan bir grup genci kavimlerine anlatıyorlardı. Fakat kavimleri onların bu anlattıklarını yalanlıyorlardı. Bunun üzerine Allah, resullerinin Ashâb-ı Kehf'e dair anlattıklarının hak olduğunu vurgulamak için 'Onları durumdan haberdar ettik.' dedi."[303]

Tefsirlerde yer alan rivayetlerde Ashâb-ı Kehf'in mensubu oldukları topluma gelen başka elçilerden bahsedilmemektedir. Ayrıca ayetin devamında yer alan وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا ibaresi bu vaadin ölümden sonraki hayatla ilgili olduğunu göstermektedir. Bu nedenle söz konusu vaadi önceki elçilerin sözlerini tasdik etmek olarak düşünmek pek uygun görülmemektedir. Bu, Allah'ın kendisine sığınan kullarına vadettiği esenlik olarak anlaşılmalı dünya ve ahirette olmak üzere iki şekilde tecelli edeceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Kehf ehlinin uyandırılmasının, Allah'ın vaadinin hakikatine ve kıyametin şüphe götürmez gerçekliğine delil olarak sunulduğu konusunda klasik yahut modern hemen bütün müfessirler ittifak etmiştir. Ancak bu delaletin muhataplarının kimler olduğu ko-

---

301 Bursevî, V, 233.
302 Taberî, XV, 225.
303 Mâtürîdî, IX, 34.

nusunda farklı görüşler serdedilmiştir. Çünkü ayette bu konuyu tasrih eden bir ifade bulunmamaktadır.

Müfessirlerin büyük bir kısmı ayette yer alan 'bilsinler' fiilinin failini Ashâb-ı Kehf'in uyandığı zaman mevcut olan toplum olarak anlamıştır. Bu kanaati taşıyanlar, uyandırılma hâdisesinin gençlerin uyandığı dönemde var olan itikadi bozuklukla ilişkilendirmiştir. Gerek tefsir kitaplarında yer alan rivayetlerde gerekse bu rivayetlerin asıl kaynağını oluşturduğunu düşündüğümüz Yedi Uyurlar efsanesinde gençlerin uyandırıldıkları dönemde ahireti inkâr eden sapkın bir akımın ortaya çıktığı anlatılmaktadır.[304]

Bu anlatılanlara dayanarak o dönem mevcut toplumun Ashâb-ı Kehf'in uğrunda mücadele verdiği dini kabul ettikleri fakat böyle sapkın inanışlara sahip bir grubun ortaya çıktığı düşünülmüş ve bu delilin muhatabının onlar olduğu ileri sürülmüştür.[305]

Kehf ehlinin uyandığı zamanki toplumun eski inançlarından vazgeçmedikleri, fakat uyuduğu dönemdeki kadar zulmün olmadığı da düşünülmüştür. Râzî'nin *Tefsîrü'l-kebîr*'de naklettiği şu rivayet bu görüşü destekler mahiyettedir:

> "Gençlerin uyandırıldığı dönemde yönetimde bulunan kral dirilmeyi inkâr ediyordu. Fakat kâfir olmasına rağmen insaflı bir kimseydi. Allah bu krala delil olarak gençlerin durumunu açığa çıkarmıştır."[306]

Elmalılı (ö.1942), ayette belirtilen 'bilsinler' fiilinin öznesini gençler olarak anlamış ve öldükten sonra diriliş delilinin muhatabı olarak Kehf ehlini zikretmiştir:

> "Allah'ın vaadinin hak ve saatin (kıyamet) şüphesiz muhakkak olduğunu bilsinler için. Zira ne kadar durduklarını bilemeyen Ashâb-ı Kehf senelerce yattıkları mağaralarından kabirden kalkar gibi uyanıp kalktıklarını anlamış ve vaktiyle kıyam ettikleri müşriklere karşı muvaffak olduklarını ve taleb-ü ümîd ettikleri merhameti ilâhiyyenin bir tecellisini

---

[304] Bu dönemin insanları arasında dirilmenin yalnızca ruhla mı ruh mea'l-cesed şeklinde mi olacağına dair bir ihtilaf vardır. Bir kısmı ruhun bedenle birlikte dirileceğini savunurken diğer bir kısım yalnızca ruhun dirileceğini bedenin ise toprak olup gideceğini savunuyordu. Bu kavmin kralı ise hangisinin doğru olduğuna dair bir delil göndermesi için Allah'a dua ve niyazda bulunuyordu. Allah da bunun üzerine bu kavmi Ashâb-ı Kehf'in durumundan haberdar etti. Sonra kral gençlerin bu durumunu ruhun bedenle dirilmesine delil getirdi. Çünkü onların uzun süre uyuyup uyanması ölen kimsenin dirilmesi gibidir. bk. Râzî, VII, 94.

[305] Taberî, XV, 216; Zemahşerî, II, 860.

[306] Râzî, VII, 94.

görmek ve binaenaleyh mukaddemâ iman ettikleri vecihle Allah'ın vaadi hak olduğunu bi'l-müşâhede bilmiş oluyorlardı."[307]

Bütün bunlardan hareketle Allah Teâlâ'nın gençleri uyandırmasının iki hikmeti olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi gençlerin durumuna muttali olan topluma yöneliktir ki ahiretin hak olduğunu, kıyametin şüphe götürmez bir gerçek olduğuna delil teşkil eder. Diğeri ise Ashâb-ı Kehf'e yöneliktir ki verdikleri mücadelenin boş olmadığını, Allah'ın lütuf ve inayetiyle onların dualarına icabet ettiğini gösterir.

4. Galip Gelenler ve Kehf'e Mescit Yapılması

Kehf suresinde kıssa işlenirken insanların Ashâb-ı Kehf'in durumundan haberdar edilmesinin ardından ne olduğu açıkça belirtilmemiştir. Tefsir kitaplarında yer verilen Yedi Uyurlar efsanesi kaynaklı açıklamalarda gençlerin ruhlarının hemen Allah tarafından alındığı bildirilmektedir.[308] Gençlerin durumunun nasıl açığa çıktığı Kur'an'da tasrih edilmediği gibi açığa çıkmalarının ardından yaşananlara dair bilgi de verilmemiştir. Ancak ayetin devamında gelen *"O vakit onlar hakkında tartışmaya girdiler."* ifadesinden hareketle bu tartışmanın onların ölümünden sonra yapıldığı sonucuna varmak mümkündür.

Gerçi Elmalılı tefsirinde, "…düşün ki kıyam edip mağaraya çekildikleri zaman kavimleri bunların işine münâze'a ediyordu."[309] diyerek bu tartışmanın gençlerin durumunun açığa çıkmasının ardından değil de onların mağaraya sığınmasının ardından yapıldığını ileri sürmektedir ama olayın akışı ve Kur'an'da bu akışa riayet edilmesi böyle olmadığını göstermektedir.

Müfessirlerin çoğu ayette haber verilen bu tartışmanın Ashâb-ı Kehf'in ölümünden sonra yapıldığı görüşündedir. Örneğin Bursevî, bu tartışmanın Kehf ehlinin vefatının ardından onlara ulaşılmasını engellemek üzere mağaranın kapısını gizlemek için alınacak tedbirle ilgili bir tartışma olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre içlerinden bir gurup Ashâb-ı Kehf'in türbesi insanlar tarafından bilinmesin, insanların uğrak yolu

---

307 Elmalılı, V, 3240.
308 Taberî, XV, 222.
309 Elmalılı, V, 3240.

haline gelmesin diye kapıya bir bina yapmak istemiş, diğer bir gurup ise Müslümanların orada namaz kılıp, mekândan teberrüklenmeleri için mescit inşa edeceklerini söylemişlerdir.[310]

Yirmi birinci ayette Kehf ehli hakkında tartışılan meselenin ne olduğu, bu tartışmayı kimlerin yaptığı belirtilmemiştir. Bu kıssada kapalı kalan diğer hususlarda olduğu gibi bu konuda da çok farklı fikirler üretilmiştir. *Tefsîrü'l-kebîr*'de yer alan şekliyle bu fikirleri şöyle sıralamak mümkündür:

- Öldükten sonra dirilmenin gerçek olup olmadığıdır. Dirilmenin gerçek olduğunu savunanlar bu olayı delil olarak gösterirler. Buna göre onların bedenlerini üç yüz dokuz yıl korumaya kadir olan Allah, öldükten sonra bedenleri diriltmeye de kadirdir.
- Kavimleri durumlarına vakıf olduktan sonra Ashâb-ı Kehf mağaralarına geri döndü. Allah orada onların canını aldı. Kavim bunun üzerine onlar öldü mü yoksa ilk sefer olduğu gibi uykuya mı daldılar diye ihtilaf ettiler. Tartışmanın konusu bu ihtilaftır.
- Gençlerin vefatının ardından bazıları "Kimse girmesin diye bu mağaranın kapısını kapatalım." dedi. Bazıları ise "Hayır mağaranın kapısına bir mescit inşa edelim." dediler. Tartışmanın konusu bu ihtilaftır.
- Yine benzer bir şekilde kâfirler ve müminler arasında mağaranın kapısına inşa edilecek bir yapıyla ilgili bir tartışmadır. Kâfirler onlar bizdendir onların kapısına bir bina yapalım derken müminler hayır bizdendir mescit yapalım demişlerdir.
- Tartışmanın konusu gençlerin mağarada kaldıkları müddettir.
- Tartışmanın konusu Ashâb-ı Kehf'in sayıları ve isimleridir.[311]

Bütün bunlar müfessirlerin entelektüel çabaları sonucunda ortaya koydukları yorumlardan ibarettir. Allah ve Resûlü bu konuda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak ayetin devamı düşünüldüğünde söz konusu tartışmanın bina-mescit tartışması olduğu açıkça görülecektir: *"Üzerlerine bir bina kurun!" dediler. -Bunların kim olduğunu Rableri daha iyi bilir.- Sözlerini dinletenler ise; "Onların mağarasının üstünde mutlaka bir secdegâh edineceğiz!" dediler."*[312]

[310] Bursevî, V, 234.
[311] Râzî, VII, 96.
[312] Kehf 18/21.

Ayetin bu kısmından hareketle tartışmanın bina-mescit tartışması olduğu ve mescit yapalım diyenlerin bu tartışmaya galip geldiği sonucuna varmak mümkündür. Ancak bu kanaatte olmayan müfessirler de vardır. Bu ayeti kerimede yer alan الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ den kastedilenlerin kim olduğu, buradaki galebe çalmanın hangi konuda olduğu konusunda farklı görüşler yer almıştır. Galip gelenin kral, Ashâb-ı Kehf'in dostları veya şehrin ileri gelenlerini ifade ettiğini düşünenler olduğu gibi mescit-bina tartışmasında son noktayı koyan kimselere işaret ettiğini düşünenler de olmuştur.[313]

Zemahşerî ve Bursevî bu iki grup da mağara hayatının bittiği dönemde var olan milletin içinde yer alan iki gurup olduğunu kanaatini taşır. Bunların ikisi de mümindir. Bir grup Hz. Peygamber'in türbesi gibi koruma amaçlı bir türbe yapılmasını teklif ederken, mümin kralın da içerisinde bulunduğu diğer bir grup mescit yapılmasını teklif etmiştir ki bunlar galip gelenlerdir.[314]

Bu şekilde düşünen isimlerden birisi de modern müfessirler arasında zikrettiğimiz Muhammed Esed'dir (ö. 1992). Esed, *Kur'an Mesajı*'nda tartışmayı yapanları mümin-kâfir ayrımına tâbi tutmadan bir grubun anıt yapılmasını teklif ettiğini diğer bir grubun ise mescit yapılmasını önerdiğini belirtmiştir. Yirmi birinci ayettin konuyla ilgili kısmını *"Görüşleri genel kabul gören başkaları ise: "Doğrusu, onların anısına mutlaka bir mescit yükseltmeliyiz!" dediler."* şeklinde tercüme ederek 'galip gelenler' ifadesinin mescit-bina tartışmasında teklifi kabul edilen tarafa işaret ettiğini göstermiştir.[315]

Elmalılı bu tartışmanın bina mı yapalım mescit mi tartışması olmadığını düşündüğü için galebe etmiş olanları Ashâb-ı Kehf'in takip ettiği emir üzerine giderek düşmanlarına karşı galebeye nail olmuş olan hizip olarak açıklamıştır.

Kıssayı açıklamada kullanılan tüm rivayetlerde mescit yapılmış olduğundan bahsedilmesi, Hıristiyan kültüründe de mağaranın kapısına bir kilise yapıldığına dair inancın yaygın olması ve Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu düşünülen mağaranın gerçek mağara olduğunu ispat için kullanılan en büyük delillerden birinin mağaranın girişinde bulunan ibadethane olarak görülmesi mescit yapalım diyenlerin bu tartışmaya galip geldiğini

313 Râzî, VII, 96.
314 Bursevî, V, 234.
315 Esed, 590.

gösterir. Bu durumda ayette belirtilen tartışmanın gençlerin vefatının ardından yapılan anıt-mescit tartışması olduğunu ve galip gelenlerin 'mescit yapalım' diyenlere işaret ettiğini söylemek daha doğru görünmektedir.

II. ASHÂB-I KEHF KISSASINDA TARTIŞMALI MESELELER

Daha önce de belirtildiği üzere Ashâb-ı Kehf kıssasını Kur'an'da işlenişi açısından üç kısımda ele almak mümkündür. Birinci kısım kıssanın anlatımının yapıldığı ayet grubudur. İkinci kısım ise Ashâb-ı Kehf kıssasında tartışmalı meseleler olarak nitelendirilen ayetlerdir. Şunu belirtmek gerekir ki Ashâb-ı Kehf kıssası birçok açıdan tefsirlerde tartışılmıştır. Ancak burada ele alınacak olan tartışmalı meseleler bizzat Kur'an tarafından tartışmanın haber verildiği konulardır.

Kur'an'ın tartışmalı mesele olarak sunduğu birinci husus Ashâb-ı Kehf'in sayısı meselesidir. Yirmi ikinci ayette bu mesele üzerinde durulmuş, Ashâb-ı Kehf'in sayısı hakkında üç farklı görüş zikredilmiştir.

Kur'an tarafından tartışmalı mesele olarak sunulan diğer husus ise Ashâb-ı Kehf'in mağarada geçirmiş oldukları süredir. Kıssanın son iki ayetinde bu konu işlenmiştir. Allah Teâlâ yirmi beşinci ayette gençlerin mağarada geçirdikleri süre ile ilgili iki sayıya yer vermiştir. Yirmi altıncı ayet de bu konuyu tamamlayıcı bir iki hususu içermektedir.

A. SAYILARI

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا.

22. Şimdi, diyecekler ki: "(Bunlar) üç kişidir; dördüncüleri köpekleridir." "Beş kişidir; altıncıları köpekleridir" de derler... Gaybı taşlarcasına... "Yedi kişidir, sekizincileri köpekleridir" de derler. Sen de ki: Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Onları birkaç kişiden başkası bilmiyor. O hâlde, onlar hakkında, göstermelik yüzeysel bir tartışma dışında kimseyle tartışma ve onlar hakkında hiç kimseden bilgi isteme.

Allah Teâlâ yirmi birinci ayette Kehf ehlinin durumlarının ortaya çıktığını haber vermiş, lakin bundan sonra yaşananlarla ilgili bir açıklamada bulunmamış, sadece gençler hakkında yapılan bir tartışmadan bahsetmiştir. Gençlerin yaşadıklarının anlatılması burada sona ermiştir, ancak kıssa devam etmektedir. Diğer beş ayette (Kehf 18/22-26) Ashâb-ı Kehf kıssası ile doğrudan alakalı bazı hususlara dikkat çekilmiş, bu vesileyle Kur'an'ın muhataplarına birtakım dersler verilmiştir.

İlk olarak yirmi ikinci ayette Allah Teâlâ gençlerin sayıları ile ilgili bazı görüşlere yer vermiş, bunu en iyi bilenin kendisi olduğunu, onların gerçek sayısını bilenlerin çok az olduğunu vurgulamış ve bu konuda tartışmaya girilmesini, başkalarına soru sorulmasını yasaklamıştır.

Klasik ve modern Kur'an yorumlarında bu ayete iki farklı yaklaşım sergilendiği görülmektedir. Bunlardan birincisine göre Allah Teâlâ ayette gençlerin sayısı ile ilgili asılsız rakamlara yer vermiş bunun ardından doğru sayıyı bildirmiştir. İkinci yaklaşıma göre ise Allah bu ayette doğru sayıyı açıklamamış yalnızca kıssadan alınması gereken derslerle ilgisi olmayan konularla uğraşılmasını eleştirmiştir.

Müfessirlerin önemli bir kısmı gençlerin sayıları ile ilgili ayette zikredilen ilk iki görüşün doğru görülmeyip reddedildiğini, üçüncü görüşün ise isabetli görüş olduğunu ileri sürmüştür. Zemahşerî, Râzî, Bursevî, Elmalılı, bu kanaati taşıyan önemli isimlerdir. Onlar ayette zikredilen ilk iki görüşün merdûd, üçüncü görüşün ise makbul olduğu kanaatini taşırlar.

Bu müfessirler konuyla ilgili kanaatlerini destekleyen çeşitli argümanlar ileri sürmüştür. Râzî (ö.606/1210) bunları *Tefsirü'l-kebîr*'inde yedi vecih olarak ortaya koymuştur. Bu vecihlerden en güçlü ve en yaygın olanı "(Bunlar) üç kişidir; dördüncüleri köpekleridir." "Beş kişidir; altıncıları köpekleridir" şeklindeki ilk iki görüşün ardından Allah Teâlâ'nın *recmen bi'l-gayb*[316] ifadesini kullanmasıdır. Râzî bu durumu şu sözleriyle ifade etmiştir:

[316] Ashâb-ı Kehf kıssasında yer alan bir diğer metaforik ifade de budur. Türkçeye karşılığı gaybı taşlamaktır. Kişilerin bilgi sahibi olmadıkları konularda atıp tutmaları anlamına gelir. Benzer bir ifadeye Sebe suresinde rastlanır, 53. ayette وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ ifadesi yer alır.

> "Allah Teâlâ, onlar "üç kişidir dördüncüleri de köpekleridir, beş kişidir altıncıları köpekleridir" şeklindeki iki görüşü zikrettikten sonra رَجْمًا بِالْغَيْبِ ifadesini kullanmıştır. Bir şeyin bir vasıfla nitelenmesi, bu şeyin dışında kalanların onun tam tersi olduğuna delalet eder. Bu nedenle zan olmakla tavsif edilen bu iki görüşün dışında kalan yedi kişidir; sekizinciler köpekleridir şeklindeki üçüncü görüş bu iki görüşün aksine kesinlik ifade eder.[317]

Elmalılı (ö.1942) "Bu iki kavil gaibi taşlama kabîlindendir." dedikten sonra üçüncü görüşün *recmen bi'l-gayb* ifadesinden sonra zikredilmesinden hareketle "Demek ki bu kavil evvelkiler gibi gayb taşlama değildir. Aynî hakikat olmasa bile akrebdir." diyerek bu konudaki kanaatini dile getirmiştir.[318] Elmalının "Aynî hakikat değilse bile akrebdir." demesi uygun görünmemektedir. Bu düşünce Allah'ın kesin olmayan bir bilgiyi niçin vermiş olduğu sorusunu akla getirmektedir. Nitekim Allah'ın bir açıklama yapacağı zaman akreb olandan ziyade ayni hakikati seçmesi düşüncesi daha isabetlidir.

Bu düşüncede olanlar "Yedidir sekizincileri köpekleridir." diyenleri Ashâb-ı Kehf'in sayıları konusunda isabetli konuşanlar olarak nitelemişlerdir. Onlara göre bu sözü söyleyenler Müslümanlardır ve bunu vahiyden telkin yoluyla, vahiyde bulunan ve kendilerini bu sözleri söylemeye irşat eden manadan dolayı söylemişlerdir.[319]

Müfessirler ayette yer alan سَيَقُولُونَ fiilinden hareketle bu ayetin daha sonra gerçekleşecek bir tartışmaya işaret ettiğini ileri sürmüştür. Zemahşerî (ö. 538/1144), bu ayetin Hz. Peygamber zamanında Ehl-i Kitap ile Müslümanlar arasında gerçekleşecek bir tartışmayı haber verdiğini ileri sürmüştür. Buna göre Allah Hz. Muhammed'e sorulan bir soru üzere Ashâb-ı Kehf kıssasını inzal buyurmuş ve burada ileride gerçekleşecek bir hâdiseyi de haber vermiştir.[320] Hz. Peygamber döneminde yaşayan Müslümanlar ve Ehl-i Kitap arasında cereyan ettiği düşünülen söz konusu bu tartışmanın Necran Hıristiyanlarıyla yapılan görüşmelerde yaşandığı ileri sürülmüştür. Bu durum kaynaklarda şu şekilde yer alır:

---

317 Râzî, VII, 97.
318 Elmalılı, V, 3241.
319 Bursevî, V, 235.
320 Zemahşerî, II, 861.

Necran Hıristiyanlarının ileri gelenlerinden es-Seyyid ve el-Âkib Hz. Peygamber'in yanında iken söz Ashâb-ı Kehf'e geldi. Yakubî[321] mezhebine mensup olan es-Seyyid "Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir." dedi. Nestûrî[322] mezhebine mensup olan el-Âkib ise "Onlar beş kişidir; altıncıları köpekleridir." dedi. Bunun üzerine de Müslümanlar, "Onlar yedi kişidir; sekizincileri köpekleridir." dediler. Allah Müslümanların bu görüşlerini onayladı. Onlara Hz. Peygamber Cebrail'in diliyle haber vermiştir.[323]

Zemahşerî, Râzî, Bursevî gibi müfessirlerin aktardığı bu rivayete katılmak mümkün değildir. Çünkü Necranlılar hicrî IX. yılda,[324] Senetü'l-Vüfûd'da, başlarında âkib, uskuf ve seyyidlerinin[325] olduğu altmış kişilik bir heyetle Medine'ye gelmişler,[326] burada bir süre kalmışlar ve Resûlullah (s.a.s.) ile Hz. Meryem'in durumu, Hz. İsa'nın şahsiyeti ve Hristiyan akidesine dair diğer birçok konuda müzakerelerde bulunmuşlardır. Temel olarak bu konuları işleyen Âli İmran suresinin ilk seksen dokuz ayetinin de bu görüşmeler esnasında indiği bilinmektedir.

Bu tartışmalarda temel konu itikadî meselelerden oluşrmaktadır. Ashâb-ı Kehf'in sayısı gibi asla müteallik olmayan bir meselenin burada tartışıldığını ve Allah'ın bu tartışmayı yaklaşık on yıl önce haber verdiğini düşünmek makul görülmemektedir. Tefsir kitaplarında yer alan bu rivayetin dışında Necranlılarla yapılan görüşmelerin anlatıldığı diğer kaynaklarda bu tür bir haberin bulunmaması da Necran heyeti ile yapılan müzakerelerde Kehf ehlinin sayısına dair bir tartışma geçmediği düşüncesini destekler.

---

321 VI. yüzyılın ortalarında Süryânî kilisesi çökertilirken Bizans'ın doğu sınırlarının Sâsânî akınları sebebiyle tehlikeye düşmesi Süryânî kilisesinin yeniden diriltilmesi fikrini doğurmuştur. Yakub Burd'ono (Bar Addai) adlı piskoposun liderliğinde yeniden canlandırılan Süryânî kilisesi bu tarihten itibaren Ya'kūbî Kilisesi diye anılmaya başlanmıştır. bk. Mehmet Çelik, "Süryaniler" **DİA**, c. XXXVIII, s. 176.

322 Nestûrîlik (Nestorianizm), Doğu Süryânî veya Asurî kilisesi olarak da bilinen akımdır. Süryanilerle aynı etnik kökenden gelen, ancak Nestorius'un görüşlerini kabul ederek Îsâ Mesîh'te iki tabiat olduğuna inanan Hristiyanlar Nestûrî diye tanımlanmıştır. bk. Kadir Albayrak, "Nestûrîlik", **DİA**, c. XXXIII, s. 15; Çelik, "Süryaniler" **DİA**, c. XXXVIII, s. 176.

323 Zemahşerî, II, 861; Râzî, VII, 97.

324 Necranlı Hıristiyanların Medine'ye geliş tarihi olarak h. VIII. ve X. yıllar da söylenmiştir. bk. Hamîdullah, **İslam Peygamberi**, Salih Tuğ (çev.), İstanbul: İrfan Yayınları, 1980, c. I, s. 669.

325 Necranlılar, halk meclisinin başkanına âkip, dinî liderlerine uskuf, ekonomi ve seyahat işleri sorumlusuna seyyid adı verirlerdi. Hz. Peygamberle görüşmeye gittikleri esnada âkibleri Kinde kabilesinden Abdülmesih, uskufları Ebu Harise b. Alkame, Seyyid'leri el-Eyhem'di. bk. Nadir Özkuyumcu, "Asrı Saadette Hrıstiyanlarla İlişkiler", Vecdi Akyüz (Ed.) **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam** içinde (381-416) İstanbul: Beyan Yayınları, 1994, c. II, s. 400; Mustafa Fayda, "Hz. Muhammed'in Necranlılarla Görüşmesi ve Mübahale" **İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Sayı 2, Ankara, 1975, 143.

326 Fayda, 144.

Ayrıca ayette zikredilen bu görüşleri Hristiyanlara hasredecek bir delil de bulunmamaktadır. Nitekim Hristiyan kaynaklarındaki versiyonlarında gençlerin uykuda geçirdiği süreyle ilgili ihtilaf vardır. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla sayıları ile ilgili bir ihtilaf yoktur. Bu konudaki en eski kaynaklardan biri olan Tourslu Gregor'un Passio'sunda dahi gençlerin sayısının yedi olduğu belirtilmiştir.[327] "*Üç kişidir dördüncüleri de köpekleridir, beş kişidir altıncıları köpekleridir.*" şeklindeki bu görüşlerin Hz. Peygamber'e soru soran ahbâr-ı yehûda ait olduğuna dair rivayetlerin de olması bu görüşlerin Hristiyanlara hasredilemeyeceğini göstermektedir.[328]

Allah'ın ilk iki görüşü reddedip üçüncü görüşü doğru görüş olarak zikrettiği düşüncesinde olan müfessirlerin yirmi ikinci ayete dayanarak ortaya koydukları bir diğer delil Allah'ın "Rabbim daha iyi bilir" buyurmasıdır. Buna göre, ayetin bu kısmı ilk iki görüşe reddiye olarak zikredilmiş, üçüncü görüşün hakikatini vurgulamıştır.[329]

Bu düşüncede olan müfessirlerin önemli dayanaklarından biri de Hz. Ali ve İbn Abbas'tan gelen, gençlerin sayısını haber veren şu rivayetlerdir:

> "Onlar yedi kişiydi, isimleri: Yemliha, Mekşelitya, Meşlinya ki bunlar kralın sağ kolu olan üç kişiydi; Mernuş, Debernus, Sâdenus ki bunlar da sol yanında durulardı, kral önemli işlerini bu altı kişiyle istişare ederdi. Yedincileri Dakyanus'tan kaçarken yolda karşılaştıkları çobandı. Şehirlerinin adı Efsus, köpeklerinin adı Kıtmir'di."[330]
>
> "Ben istisna edilen o az kişilerdenim; onların sayısı yediydi, sekizincileri köpekti."[331]

"Hadis Literatüründe Ashâb-ı Kehf" başlığı altında da belirttiğimiz gibi bu tür rivayetlere uydurma hadis kitapları da dâhil olmak üzere hemen hiçbir hadis kaynağında yer verilmemiş, daha çok tarih ve tefsir kitaplarında zikredilmiştir. Bu durum rivayetlerin sıhhati konusunda şüpheci davranmaya yol açmaktadır. Rivayetlerin sahih olduğu söylense dahi bu bilgilerin vahiy kaynaklı değil, söz konusu sahabenin kendi entelektüel çabalarının ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle yirmi ikinci ayette Al-

[327] Collaco, 6.
[328] İbn Hişam, **es-Sîretü'n-nebeviyye**, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1992, c. I, s. 225.
[329] Bursevî, V, 235.
[330] Zemahşerî, II, 861.
[331] Taberî, XV, 227.

lah'ın dolaylı olarak işaret ettiği bu sayıyı bazı sahabilerin bildiğini iddia etmek uygun değildir.

Zemahşerî, Râzî gibi birtakım müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerini dayandırdıkları bir diğer husus da üçüncü görüşün başında yer alan و [ve] bağlacıdır. Onlara göre diğer iki görüşte yer almayan bu bağlaç üçüncü görüşün isabetli olduğuna işaret eder. Bu görüşte olanlar bu vavı, hal vavı, nekreye sıfat olarak gelen cümlenin başında gelen vav -ki bu söz konusu vasfın gerçek bir durum olduğuna delalet eder-, yahut vav-ı semânî (sekiz vavı) olduğunu ileri sürenler olmuştur. Tezimizin kapsamı açısından ayrıntı mesele olduğu için konu ile ilgili derin bilgilere yer vermeyeceğiz. Geniş bilgi için Râzî ve Zemahşerî'ye başvurulabilir.[332]

Yirmi ikinci ayette Kehf ehlinin sayılarıyla ilgili birtakım görüşlerin zikredilmesi konusunda sergilenen ikinci tavır Mevlânâ Muhammed, Esed, Mevdûdî ve Hamîdullah gibi modern müfessirlerin tavrıdır. Onlar bu ayetin gençlerin sayısını doğru olarak tespit etme gayesi taşımadığı kanaatindedir. Allah'ın bu görüşleri zikretme sebebi Ashâb-ı Kehf'in sayısı hakkında yanlış görüşleri reddedilip doğru görüşü beyan etmesi değildir. Bu ayet Kur'an'ın nazil olduğu dönemde var olan ve daha sonra gençler hakkında ortaya çıkacak, Ashâb-ı Kehf hâdisesinden alınması gereken dersle ilgili olmayan konularda ortaya atılacak fikirlere yapılan bir eleştiridir.

Bu tavrı sergileyen müfessirlerden biri olan Mevlânâ Muhammed Ali (ö. 1951) yirmi ikinci ve yirmi beşinci ayetleri açıklarken burada zikredilen sayıların halkın tahminleri olduğunu dile getirmiştir. Ona göre bu sayı ve süreyi bilen yalnız Allah'tır. O (c.c.), her iki ayette yer alan sayıları bilgi vermek ve bu konudaki yanlış anlaşılmaları düzeltmek için değil, halk arasında bu konuda farklı fikirlerin yaygın olduğunu haber vermek için zikredilmiştir.[333]

Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) da *Aziz Kur'an* adlı çalışmasında bu üç görüşü de başkalarının fikirlerinin aktarılması şeklinde çevirmiştir. Onun çevirisini yapılan tüm çevirilerden farklı gördüğümüz için buraya almakta fayda görüyoruz:

---

[332] Zemahşerî, II, 862; Râzî, VII, 97.
[333] Mevlânâ Muhammed, 559.

> "Onlar üçtür, dördüncüleri köpekleridir." diyecekler; yine, görülmeyen hakkında tahmin yürüterek, "beştir altıncıları köpekleridir" diyecekler. Ya da "yedidir sekizincileri köpekleridir" diyecekler.[334]

Bu iki isimle aynı doğrultuda düşünen bir diğer müfessir Ebü'l-'Alâ el-Mevdûdî'dir. O, *Tefhim*'de bu konuyu daha sonra çıkacak bilgilerle ilişkilendirerek şöyle demektedir:

> "Bu, bahsedilen olaydan üç yüz yıl sonra, Kur'an'ın indirildiği dönemde Hıristiyanlar arasında Mağarada Uyuyanlarla ilgili değişik hikâyelerin yayıldığını, fakat bunlardan hiç birinin güvenilir bir kaynağa dayanmadığını göstermektedir. Çünkü o dönem güvenilir kitapların basıldığı dönem değildi. Bu nedenlerle olaylarla ilgili hikâyeler ağızdan ağıza, bölgeden bölgeye yayılıyor ve zaman geçtikçe uydurma olaylar gerçek hikâyeye karışıyordu. Bu hikâyede asıl vurgulanan nokta uyuyanların sayısı değil, olayın öğrettiği derstir."[335]

Söz konusu ihtilafın Hıristiyanlar arasında olup olmadığını tam olarak bilmek mümkün değildir. Necran Hıristiyanları meselesinde de değinildiği gibi Hristiyan kaynaklarında sayılarla ilgili farklı görüşlere rastlanmamıştır. Ancak Hıristiyanlara mahsus olmasa da bilginin şifahi olduğu bu dönemlerde hikâyenin farklı formlarda yayıldığını söylemek mümkündür. Bu ayette Allah dikkatleri bu farklı görüşlere çekmiş ve Kur'an muhataplarının böyle asla müteallik olmayan konularda karşılaştıkları bilgi karmaşası karşısında sergilemesi gereken tavrı göstermiştir.

Esed'in (ö. 1992) de belirttiği gibi سيقولون ifadesindeki gelecek zaman kipiyle, söz konusu kıssanın menkıbevi karakterine işaret edilmiş ve bu konuda ayrıntılara inen bütün spekülasyonların kıssanın temsil edici, ahlaki mesajıyla bağdaşmadığı ima edilmiştir.[336]

Kur'an'ın mesajı açısından Ashâb-ı Kehf'in sayılarının önemi yoktur. Kehf suresinin indirilme gayesi sayılarla ilgili yanlış bilinenlerin tashih edilmesi değildir. İsim, sayı, yer, süre gibi ayrıntılar bir kenara, Ashâb-ı Kehf'in başına gelen olağanüstü hal

---

[334] Hamîdullah, 443.
[335] Mevdûdî, III, 164.
[336] Esed, 591.

bile Kur'an'da şaşılacak bir şey olarak görülmezken Allah'ın sayıları tashih etmesi nasıl düşünülebilir? Ayrıca gerçek gaye bu olsa idi Allah'ın 7+1 sayısını onaması daha doğrudan olurdu. Allah, "Deki onların sayısını en iyi Rabbim bilir. Onların sayısını bilen çok az kimse vardır." buyurmak yerine "Deki onlar yedi kişiydi, sekizincileri köpekti. Rabbin onların sayısını en iyi bilendir." buyururdu.

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür; bu ayette verilmek istenen mesaj sayı konusunda yanlış bilinenleri düzeltmek değil, sayılar gibi ayrıntılı konularla uğraşılmasını eleştirmektir. İnsanları bu tür gereksiz ve anlamsız araştırmalara teşvik etmemek için Allah da onların gerçek sayısını bildirmemiştir. Ayetin devamında gelen soru sorma ve tartışmaya girme yasağı da bunu desteklemektedir.

1. Sayıların Bilinmesinde İstisna Edilenler

Allah Teâlâ, Kehf ehlinin sayıları ile ilgili farklı görüşleri zikrettikten sonra "*Sen de ki: Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Onları birkaç kişiden başkası bilmiyor.*"[337] buyurarak böyle farklı görüşler bulunmasına rağmen doğru sayıyı en iyi bilenin kendisi olduğuna dikkat çekmiş ve az da olsa birilerinin bu sayıyı bildiğini belirtmiştir.

Buradaki قليل 'az' ile işaret edilen grubun kime delalet ettiği konusu tartışmalı bir konudur. Taberî'de yer alan rivayetlerde bunun 'çok az sayıda insan' yahut 'Ehl-i kitaptan çok az kişi' anlamına gelebileceğine dair iki görüş zikredilmiştir.[338] İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), bu kapalılığı bir adım daha ileri götürerek insana mı başka bir varlığa mı delalet ettiğinin de açık olmadığını dile getirmiş ve şöyle demiştir:

> "Allah çok az kimse biliyor, buyurmuştur. Fakat biz burada kastedilenin kullarından melekler mi insanlar mı bilemiyoruz. Yine aynı şekilde bu istisna edilenlerin kim olduklarına ve sayılarına dair bir bilgimiz yok." [339]

Ayette bir kapalılık olduğu inkâr edilemez ancak burada 'az' ile ifade edilenlerin insan olduğunu düşünmek daha uygundur. Nitekim ilk dönemlerden itibaren müfessirlerin çoğu burada az ile işaret edilenin insanlar olduğu kanaatini taşırlar. Klasik müfessir-

---

[337] Kehf 18/22.
[338] Taberî, XV, 227.
[339] Mâtürîdî, IX, 37.

ler başta olmak üzere Kur'an yorumcularının büyük bir kısmının ortak fikri bunun 'çok az sayıda insan' anlamına geldiği şeklindedir. Bu ifadenin Ehl-i kitaba işaret ettiği fikri pek tercih edilmemiştir.

Bu ibarenin Ehl-i kitapla sınırlanmayıp daha genel anlaşılması ve 'çok az sayıda insan' düşünülmesi uygun görünmektedir. Ancak bu çok az insanın bilgisinin kaynağı konusunda ortaya atılan görüşler üzerinde durmak gerekir. Bursevî gibi bazı müfessirler, "Onların sayısını pek az bir kimse bilir ki bunlar Allah'ın kendilerini bu sayıyı bilmeye muvaffak kıldığı kimselerdir." [340] diyerek Allah'ın herkese lütfetmeyeceği bir bilgi kanalıyla bazı özel insanlara bunun bilgisini verdiğini düşünürler.

Bu kanaati taşıyan müfessirler hemen bütün tefsirlerde yer verilen İbn Abbas rivayetini de bu şekilde değerlendirmişlerdir. Örneğin Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Abbas (r.a.)'den aktarılan "Ben bu az kişilerdenim." rivayetine yer vererek Allah'ın bazı insanları gençlerin sayısından haberdar ettiği düşüncesini delillendirmek istemiştir.

Yine Elmalılı "Sayılarının bilinmesi herkese gerek değildir." diyerek bu bilgiyi sırlı ve önemli bir bilgi gibi göstermiştir. İbn Abbas'tan aktarılan söz konusu bu rivayet böyle bir izlenim uyandırmaktadır. Sanki İbn Abbas "Ben Allah'ın istisna ettiği o az kişilerdenim, onlar yedi kişiydiler, sekizincileri de köpekleriydi."[341] diyerek bakın bu ilim öyle herkese nasip olmaz. Ben de bu nadir insanlardan biriyim der gibi görünmektedir. Oysa Allah'ın "Bunu pek az kimse bilir." buyurması bir gerçeğin ifadesidir. Allah Teâlâ bu ayette adeta "Bu konuda birçok fikir ortaya atılmakta, siz bunlara kulak asmayın bu konuda fikir beyan eden herkesin bilgisi doğru değildir. Bu kadar görüşün ve bu kadar insanın içinde onların sayısını bilen gerçekten azdır." demektedir.

2. Tartışma ve soru sormanın yasaklanması

Cenâb-ı Hak, yirmi ikinci ayette doğru sayıyı en iyi bilenin kendisi olduğuna dikkat çekip az da olsa birilerinin bu sayıyı bildiğini haber verdikten sonra Hz. Peygamber'in şahsında Kur'an muhataplarına iki şeyi yasaklamıştır. Bunlardan birisi Ashâb-ı Kehf hakkında tartışmak, diğeri de onlar hakkında başkalarına soru sormaktır.

[340] Bursevî, V, 235.
[341] Taberî, XV, 227; Mâtürîdî, IX, 37.

Müfessirler, Kur'an'da Ashâb-ı Kehf hakkında verilenlerle yetinilmesinin emredildiği, bu konu hakkında bilgi sahibi olan başkalarına soru sorulmasının yasaklandığı konusunda ittifak etmiştir. Nitekim yirmi ikinci ayetin son kısmı buna işaret etmektedir. Bu yasağın sebebi Ashâb-ı Kehf konusunda bilinmesi gereken kadarının Kehf suresinde verilmiş olmasıdır.

Bu ittifaka rağmen ayette yer alan مِرَاءً ظَاهِرًا 'zahirî bir tartışma'nın neyi ifade ettiği, kendisine soru sorulmasının yasaklandığı مِنْهُمْ zamirinin kime işaret ettiğine dair farklı görüşler ortaya konmuştur. Yeri gelmişken bu görüşlere yer vermek uygun olacaktır.

*Zahirî mir'anı*n Hz. Peygamber'e verilmiş olan bir ruhsat olduğunu düşünenler olduğu gibi Allah'ın Kehf suresinde zikrettiği bu kıssayla yetinip tartışmalara bununla cevap verilmesi gerektiğini düşünenler de olmuştur. İbn Abbas bu yasağı "Sana benim anlattığım yeter, bu konuda tartışma."[342] şeklinde açıklamıştır. Bursevî (ö. 1137/1725) de söz konusu yasağı bu şekilde anlamıştır:

> "Bu konu hakkında tartışmaya girilmesini yasaklanması şu anlama gelir "İlk iki görüş sahibinin cehaletini öğrendikten sonra artık bunlarla mücadeleye girişme. Derinliğe dalmadan, onların cehaletlerini yüzlerine vurmadan aşağılamadan ayıplamadan onlara Kur'an'da yazanı anlat. Allah'ın sana vahyettiğiyle yetin ve kimseye bu konu hakkında soru sorma."[343]

Başka bir yaklaşıma göre ise "Gençlerin sayısı sizin bildiğiniz gibi değil, siz yanlış biliyorsunuz deyip Kehf suresi yirmi ikinci ayetini okumak zâhirî tartışmadır."[344] Bu yaklaşımın arka planında Allah'ın bu ayette doğru sayıyı belirttiği düşüncesi yatmaktadır.

Yine *zahirî mirâ*dan kasdın bu sayıyı belirleme konusunda fikir beyan edenleri yalanlamamak ve "Bu sözlerinin herhangi bir delili yoktur." demekle yetinmek olduğu da düşünülmüştür. Râzî gibi bazı müfessirler bunu tevakkuf etmek (herhangi bir fikir

---

342 Taberî, XV, 227.
343 Bursevî, V, 235.
344 Taberî, XV, 227.

beyan etmek yerine susmayı tercih etmek) ve katî görüş bildirmekten sakınmak şeklinde açıklamıştır.[345]

Esed ve Mevdûdî gibi isimler bu yasağı “Mağara ehli hakkında ancak, onların kıssalarından çıkarılacak aşikâr dersi insanlara ulaştırmak üzere konuşun.”[346] şeklinde anlamışlar ve kıssanın mesajının ön plana çıkarılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Buna göre Ashâb-ı Kehf kıssasından çıkarılacak derslerden anlaşılacağı üzere, akıllı bir insan dikkatini bunlarda yoğunlaştırmalı ve onların sayısı, isimleri, köpeklerinin rengi ve benzeri şeyleri araştırmaya çalışarak amaçtan sapmamalıdır. Gerçekle değil, yüzeysel şeylerle ilgilenen kimseler ancak zamanlarını böyle araştırma yaparak harcarlar. İşte bu nedenle Allah Peygamber’ine şöyle emretmektedir:

> “Başka insanlar seni meşgul etmeye çalışsalar bile, sen böyle gereksiz ve anlamsız araştırmalara girmemelisin. Zamanını böyle gereksiz şeylere harcamak yerine dikkatini davet görevinin üzerinde yoğunlaştırmalısın.”[347]

İlk dönemlerden itibaren müfessirlerin önemli bir kısmı, ayette yasaklanan tartışma ve sorunun yöneltildiği merci olarak Ehl-i kitabı düşünmüşlerdir. Söz gelimi klasik müfessirlerimizden Zemahşerî yirmi ikinci ayeti açıklarken سَيَقُولُونَ fiilinin öznesinin Ehl-i kitap olduğunu belirtmiş, onlarla tartışmaya girilmesinin ve onlara soru sorulmasının yasaklandığını açıkça dile getirmiştir.[348] Yine modern müfessirlerimizden Hamîdullah, *Aziz Kur’an*’da bu ayete düştüğü notta soru sorulması yasaklanan kimselerin Yahudi ve Hristiyanlar olduğunu ifade etmiştir.[349]

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), bunu daha da genişleterek bütün kâfirlere teşmil etmiştir. *Te’vîlât*’ta yaptığı şu açıklamalar bunu göstermektedir:

---

[345] Râzî, VII, 99.
[346] Esed, 591.
[347] Mevdûdî, III, 165.
[348] Zemahşerî, II, 862.
[349] Hamîdullah, 443.

> "Allah kâfirlerle zahirî bir münakaşa dışında tartışılmaması, onlara soru sorulmaması, herhangi bir vaatte bulunurken meşîet-i ilahinin göz önünde bulundurulması gerektiğini öğretiyor."[350]

Buradaki yasak Müslümanlar dışındakilere soru sorup bilgi almak değildir. Yani sebep bu kimselerin Yahudi, Hıristiyan yahut kâfir olmaları değildir. Yasak daha geneldir. Yani Allah'ın verdiği bilgilerle yetinmeyip yeni arayışlar içerisine girilmesi yasaklanmıştır. Nitekim Râzî (ö.606/1210), soru sormanın yasaklanmasının bu konuda fikir beyan edenlerin kesin delillerinin olmamasından ileri geldiğini ve kesin bir bilgiye sahip olmadığı bilinen bir kimseye soru sorulmaması gerektiğini vurgulamıştır.[351]

İlk Müslümanların/ashabın bu emre uyup hazret-i Muhammed hayatta iken bu konuda hiç kimseyle herhangi bir tartışmaya girmediklerini söylemek mümkündür. Çünkü güvenilir hadis kaynaklarında Ashâb-ı Kehf ile ilgili rivayetlere yer verilmemiştir. Ancak bu yasağın Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından çiğnenmeye başladığı görülmektedir. Taberî gibi me'sûr tefsirlerde yer alan ve İbn Abbas, Mücâhid, İkrime gibi tefsirin ilk otoritelerine dayandırılan rivayetler Hz. Peygamber'in vefatından çok geçmeden bu yasağın çiğnenmeye başladığını göstermektedir.

Her ne kadar İbn Abbas, Mücâhid gibi isimlerden bu yasağın Ehl-i kitapla ilgili olduğuna dair görüşler nakledilse de bu yasağın ilk dönemlerde bypass edildiği görülmektedir. Zira tefsirlerde Kur'an'da belirtilmeyen ayrıntılar yer almakta ancak Ashâb-ı Kehf'e dair Hz. Peygamber'e dayandırılan sahih bir rivayet bulunmamaktadır. Bu da tefsirlerde yer alan ayrıntıların kaynağının ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soruya verilecek en isabetli yanıt isrâiliyyâttır. Gençlerin sayıları, isimleri, toplumsal statüleri, yaşadıkları şehir, zulmünden kaçtıkları hükümdarın adı ve daha nice ayrıntılı konuda tefsirlerde yer alan rivayetlerin Hristiyan kültüründeki anlatılarla birebir örtüşmekte olduğu görülür.

Bütün bunlardan hareketle Allah'ın gençlerin sayısına dair görüşleri zikretmesinin ardından bu gibi konularda tartışmaya girilmesi ve soru sormasının yasaklamasının,

---

[350] Mâtürîdî, IX, 38.
[351] Râzî, VII, 99.

sayı, isim, süre gibi asla müteallik olmayan konularla uğraşılmamasını eleştirdiğini söylemek mümkündür. Allah güvenilir bir bilgi kaynağı olmayan ve Kur'an'ın mesajını gölgede bırakan meselelerle uğraşılmasını yasaklamıştır. Ancak ilk dönemlerden itibaren bu gerçek kabul edilmekle birlikte maalesef tefsir kitaplarının çoğu bu bilgilerle doldurulmuştur.

B. MAĞARADA GEÇEN SÜRE

وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا. قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا.

25. "Mağaralarında üç yüzyıl kaldılar" (da diyecekler...) ve buna dokuz (yıl) daha ekleyecekler... 26. De ki: Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gaybı sadece O'na aittir. O ne güzel görür; ne güzel işitir! Bunların O'ndan başka velîleri yoktur; O hiç kimseyi hükümranlığına ortak kılmaz.

Kıssanın son ayetlerine gelindiğinde Ashâb-ı Kehf ile ilgili başka bir konuya değinilmekte ve Kehf ehlinin mağarada üç yüz yıl kaldıkları ve buna dokuz daha ekledikleri haber verilmektedir. Yirmi altıncı ayette bu konuda en sahih bilgi sahibinin Allah olduğuna dikkat çekilmiş ve "*Göklerin ve yerin gaybı sadece O'na aittir. O ne güzel görür; ne güzel işitir!*" buyrularak O'nun ilminin genişliği vurgulanmıştır.

Tefsirlerin çoğunda kıssanın bu bölümüne gelindiğinde yirmi beşinci ayet üzerinde yoğunlaşılmıştır. Bu ayet Ashâb-ı Kehf kıssasının en tartışmalı iki ayetinden birisidir. Yirmi ikinci ayette geçen Kehf ehlinin sayısı ile ilgili üçüncü görüşün Allah'ın bildirmesi mi yoksa diğer iki görüş gibi başkalarının düşüncesinin zikredilmesinden ibaret mi olduğu konusundaki ihtilafa benzer bir ihtilaf da yirmi beşinci ayet için söz konusudur. Müfessirler yirmi beşinci ayette yer alan sürenin Allah'ın bildirmesi mi olduğu yoksa bu konudaki görüşlerin zikredilmesinden ibaret mi olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. İlk Kur'an yorumcularından İbn Mesûd (ö. 32/652-53), Katâde (ö. 117/735), Matar el-Varrâk bu ayetle Allah'ın başkalarının görüşlerini aktardığı kanaatini taşırken Mücâhid (ö. 103/721), Dahhâk, (ö. 180/797) Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr gibi isimler

bu ayeti Allah'ın Kehf ehlinin mağarada geçirdiği süreyi bildirmesi olarak değerlendirmişlerdir.[352]

Bu kanaati taşıyanlar yirmi beşinci ayet-i kerimede yer alan 300+9 sayısını mücmelin beyanı olarak nitelemiştir.[353] Kıssanın özet kısmı olarak nitelendirilen ayetler incelenirken de ifade edildiği gibi on ikinci ayette فَضَرَبْنَا عَلَى ءَاذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا denerek sayı belirtilmeksizin, Ashâb-ı Kehf'in senelerce mağarada uykuda kaldıkları belirtilmiştir. Kıssanın tafsilî şekilde izah edildiği bölüme gelindiğinde bu mücmel ifade yirmi beşinci ayette yer alan "Üç yüz yıl kaldılar ve dokuz ilave ettiler." ifadesiyle beyan edilmiştir.

Klasik müfessirlerin büyük çoğunluğu ve Elmalılı gibi modern müfessirler ayette belirtilen sayının Allah'ın Ashâb-ı Kehf'in mağarada geçirdiği süreyi bildirmesi olduğunu ileri sürmüştür. Taberî (ö. 310/923) yukarıda sözü geçen iki yaklaşıma tefsirinde yer verdikten sonra ikinci yaklaşımı daha doğru gördüğünü ifade etmiştir. Ona göre Ashâb-ı Kehf Allah kendilerini uyandırıncaya kadar mağarada 309 yıl kalmış ve Allah Teâlâ bu durumu Kehf suresinde haber vermiştir.[354] Fahreddin Râzî (ö.606/1210) de söz konusu iki yaklaşıma tefsirinde yer vermesine rağmen bu iki görüş arasında bir tercihte bulunmamıştır. Ancak ayetin devamında yer alan kısım ile ilgili açıklamaları onun bu sayıyı Allah'ın bildirdiği sayı olarak gördüğüne işaret etmektedir.[355]

Yirmi beşinci ayette yer alan süreyi Allah'ın bildirmesi olarak değerlendiren bir diğer isim Zemahşerî'dir. Zemahşerî, *Keşşâf*'ta bu ayeti tefsir ederken bunun Kehf ehlinin mağarada geçirdikleri süreye işaret ettiğini bunun da on ikinci ayette mücmel olarak zikredilen 'yıllarca' ifadesinin beyanı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca yirmi altıncı ayetin başında yer alan قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا ifadesini de "Allah Kehf ehlinin mağarada kaldığı süreyi bu süre hakkında ihtilaf edenlerden daha iyi bilir. Doğrusu sana Allah'ın haber

[352] Taberî, XV, 23.
[353] Zemahşerî, II, 863; Bursevî, V, 237.
[354] Taberî, XV, 23.
[355] Râzî, VII, 102-103.

verdiğidir." şeklinde açıklamıştır. Böylece yirmi beşinci ayette zikredilen 300+9 sayısını Allah'ın doğru sayıyı bildirmesi olarak gördüğünü dile getirmiştir.[356]

Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) benzer bir yaklaşım yine Bursevî'de (ö. 1137/1725) karşımıza çıkmaktadır. Bu ayeti Allah'ın Kehf ehlinin uykuda geçirdikleri süreyi bizzat bildirmesi olarak değerlendiren isimlerden biri olan Bursevî de tıpkı Zemahşerî gibi yirmi altıncı ayette yer alan "*De ki: Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir.*" cümlesini bu konudaki kanaatine delil olarak görmüştür. Onun bu cümle ile ilgili Begavî'den yaptığı şu alıntı bu düşüncesini gösterir niteliktedir:

> "Ashâb-ı Kehf'in mağarada geçirdikleri müddet hakkındaki durum, bizim zikrettiğimiz gibidir. Eğer bu konuda seninle tartışırlarsa onlara cevap ver ve 'Allah ne kadar durduklarını daha iyi bilir.' de."[357]

Diğer klasik müfessirlerden farklı olarak Mâtürîdî, (ö. 333/944) bu ayette söz konusu olan süre hakkında bu sürenin Allah'ın bir nakli mi yoksa bizzat bilgilendirme yapması mı olduğu tartışmasına hiç girmemiştir. Ancak yirmi altıncı ayete vurgu yaparak gençlerin mağarada kaldıkları sürenin Allah'ın bilgisine havale edilmiş olduğuna dikkat çekmiştir. Buradan hareketle onun bu sayıyı Allah'ın bildirmesi olarak görmediği sonucuna varmak mümkündür.[358]

Yukarıda da değinildiği üzere yirmi beşinci ayette, Ashâb-ı Kehf'in mağarada kaldıkları müddetle ilgili başkalarının görüşlerinin Allah tarafından nakledildiği düşüncesi Mâtürîdî'den öncelere dayanmaktadır. Katâde'den (ö. 117/735) aktarılan bir rivayete göre bu ayet Ehl-i kitabın görüşlerinin nakledilmesinden ibarettir ve *"De ki; Allah daha iyi bilir."* sözü Ehl-i kitabın bu tür fikirlerine reddiye olarak zikredilmiştir.[359] Katâde'den rivayet edilen bu görüşün temelinin İbn Mesûd'a dayandığı düşünülmektedir. Taberî'de yer alan ve yine Katâde'den aktarılan bir rivayete göre İbn Mesûd'un hususi mushafında yirmi beşinci ayetin başında وَقَالُوا: وَلَبِثُوا ifadesi yer almaktadır.[360] İbn Mesûd'un mushafındaki bu ibare yirmi beşinci ayette belirtilen sürenin başkalarının

356 Zemahşerî, II, 863.
357 Bursevî, V, 238.
358 Mâtürîdî, IX, 43.
359 Zemahşerî, II, 863.
360 Taberî, XV, 23.

görüşleri olduğuna ve Allah'ın Kehf suresinde bu görüşleri aktardığına işaret etmektedir.[361]

İbn Mesûd'un mushafında yer verdiği bu وَقَالُوا [Dediler ki] fiilinin failinin kim olduğuyla ilgili farklı görüşler zikredilmiştir. Taberî'nin zikrettiği rivayetlere göre bu fiilin failini İbn Mesûd insanlar, Kâtede Ehl-i Kitap, Matar el-Varrrâk ise Yahudiler olarak değerlendirmiştir. Bu görüşleri delillendirecek başka herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bu nedenle söz konusu fiili Ehl-i Kitap ve Yahudiler gibi muayyen bir gruba hasretmek yerine daha genel bir olan insanlara atfetmek daha doğru gözükmektedir.[362]

Modern müfessirler arasında Allah'ın yirmi beşinci ayette başkalarının görüşlerini naklettiği düşüncesi daha çok revaç bulmuştur. Muhammed Esed (ö.1992), Mevdûdî (ö. 1979) gibi isimler bu ayeti, yirmi ikinci ayetin ilk paragrafında bahsedilen 'gereksiz tahminler'le, yani aynı ayette geçen *"Onların sayısını en iyi Rabbim bilir."* ve yirmi altıncı ayetteki *"Onların [orada] ne kadar kaldığını en iyi Allah bilir."* ifadeleriyle reddedilen tahminlerle bağlantılı olduğu kanaatini taşırlar. Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı*'nda yaptığı şu çeviri onun bu kanaatini yansıtmaktadır:

> "Ve [bazıları,] onlar[ın] mağaralarında üç yüz yıl kaldı[ğını ileri sürüyor] ve kimileri de [bu sayıya] dokuz yıl daha ekliyorlar."[363]

---

[361] İbn Mesûd'un kendi Kur'an nüshasında Kur'an'ın orijinal ifadeleri olarak yer aldığı rivayet edilmesi ayetin kesinlikle Allah'ın başkalarının görüşlerini aktarması olarak anlaşılmasını gerektirmektedir. Ancak Esed gibi isimlerin dikkat çektiği üzere bu tür farklılıkların İbni Mesûd'un ilave ettiği açıklayıcı kenar notları olması ihtimali göz önünde bulundurulduğunda bunun İbn Mesûd'un kendi çıkarımı olduğunu düşünmek mümkündür. bk. Esed, 591.

[362] Taberî, XV, 23. Görüldüğü üzere bu rivayetler arasında وَقَالُوا fiilinin failinin Hıristiyanlar olarak görüldüğüne dair bir rivayet yer almamıştır. Ehl-i kitap ve Yahudiler zikredilmesine rağmen bu görüşü Hıristiyanlara hasredecek bir görüş beyan edilmemiştir. Bu ayette yer alan süre başkalarının görüşlerinin aktarılması olarak değerlendirildiğinde bu başkaları ile yirmi ikinci ayette zikredilen سَيَقُولُونَ fiilinin faili aynı olmalıdır. Bazı tefsirlerde yirmi ikinci ayette yer alan eleştirilerin muhatabının Necran Hıristiyanları olduğu dile getirilmiştir. Yirmi beşinci ayette muhatap kitle olarak Hıristiyanların zikredilmemesi bu düşüncenin yanlışlığını kanıtlar niteliktedir. Bu durumda her iki ayette de görüşleri zikredilenlerin Yâhudiler olduğunu söylemek belki mümkün olabilir. Nitekim Halefullah'ın yirmi ikinci ayette sözü geçen Kehf ehlinin sayısı ile ilgili muhtelif görüşlerin Yahudiler'e ait olduğunu düşünür. O bu konuyu Hz. Muhammed'e Ashâb-ı Kehf ile ilgili soru sorulması ile ilişkilendirir ve sebeb-i nüzul rivayetinin ana unsurunu oluşturan soruyu soranların gençlerin sayısı konusunda böyle bir muhalefetin varlığını bildikleri ve Allah'ın bu Kur'an'ın ilahi kaynaklı olduğunu mesenin tüm yanlarıyla haber vermek şeklinde göstermek istediği için sayı hakkında bilgi verdiği de düşünmenin mümkün olduğunu savunur. bk. Halefullah, **Kur'an'da Anlatım Sanatı**, Şaban Karataş (çev.) Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 96.

[363] Esed, 590.

Görüldüğü üzere Esed parantez içi ilavelerle bu anlayışını tercümesine yansıtmıştır. O da İbn Mesûd gibi takdiri bir fiille bu müddetin başkalarına ait olduğunu belirtmiştir.

Benzer bir biçimde Ebü'l-'Alâ el-Mevdûdî de bu cümlenin parantez içi bölüm olarak nitelendirdiği yirmi dört ve yirmi beşinci ayetlerden hemen önceki konu ile irtibatlı olduğunu dile getirmiştir. Bu durumda yirmi beşinci ayette zikri geçen süre tıpkı gençlerin sayısında olduğu gibi gençlerin uyuduğu süre ile ilgili anlatılanların ve anlatılacak olanların aktarılmasından ibarettir. Mevdûdî yirmi iki ve yirmi beşinci ayetleri bir arada düşünerek bu iki ayetin "Bazıları 'onlar beş kişidir altıncıları köpektir' derler... Bazıları 'onlar mağarada üç yüz yıl kaldı derler', bazıları da (bu hesaplanan süreye) dokuz yıl ilave ederler." şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade ettikten sonra konu ile ilgili şu değerlendirmeleri yapmıştır:

> "Biz 300 ve 309 yıllık sürelerin Allah'ın kendi sözü olarak değil, başkalarının bu konuyla ilgili kendi görüşleri olarak Kur'an'da belirtildiği görüşündeyiz. Bu görüş bir sonraki cümleye dayanmaktadır: "Onların ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir." Eğer 25. ayetteki sözler Allah'ın kendi sözü olsaydı, bu cümle anlamsız olurdu. İbn Abbas (r.a.) da bunun Allah'ın sözü değil, hikâyenin bir parçası olarak burada yer aldığını söylemiştir."[364]

Mevlânâ Muhammed Ali (ö. 1951), Ashâb-ı Kehf'in Aramatyalı Yusuf ve arkadaşları olduğunu düşünmektedir. Bu sebepten olsa gerek kıssayı ele alırken hemen her ayeti Hıristiyanlık ile ilişkilendirmiştir. Bu durum yirmi beşinci ayet için de geçerlidir. O her ne kadar yirmi ikinci ayeti açıklarken bu iki ayetin (22 ve 25) halkın görüşlerinin aktarılmasından ibaret olduğunu ifade etse de konuyu Hristiyanlık tarihi ile ilişkilendirmekten geri kalmamış ve şu açıklamaları yapmıştır:

> "Ashâb-ı Kehf'in mağarada 300 yıl kaldığına dair rivayet yoksa da[365] Hıristiyanlığın kendisinin mağarada tam 300 yıl kaldığı kesindir. Nitekim Hristiyanlık, Konstantin'in resmi din kabul etmesiyle güç kazanmış ama MS 325 yılında teslisin kabul edilmesi ile

[364] Mevdûdî, III, 167.
[365] İslam kültüründeki Ashâb-ı Kehf hikâyesi tamamen 300 yıl uyudukları esasına bina edilmiştir. Hıristiyan kaynaklarındaki tüm anlatımlarda da gençlerin mağarada 300 yıl kaldıkları ifade edilmiştir. Bu nedenle böyle bir rivayetin olmadığını iddia etmek mesnetsizdir.

saflığını yitirmiştir. İsa (a.s.)ın da MÖ 5-6 yıllarında doğduğu ve 30 yaşında peygamber olduğu bilinmektedir. Bu durumda Peygamberliğe MS 25 yılında başlamıştır, dolayısıyla Hristiyanlığın bu tarihte doğduğu söylenilebilir. Böylece doğuşu ve teslisle saflığını yitirmesi arasında 300 yıl mağarada karanlıkta kaldığı söylenebilir."[366]

Daha önce de belirtildiği gibi Mevlânâ Muhammed Ali, (ö. 1951) Ashâb-ı Kehf'in sürekli mağarada kalmadığı, kaldıkları süreyi de tamamen uykuda geçirmediğini düşünmektedir. 19. ayette yer alan uyku meselesini de "yolculuk yorgunluğu yüzünden olmuş olabilecek uyku" olarak nitelendirmiştir. Buna göre mağara yârânı yolculuklarının sonunda bir müddet uyumuş ve dinlendikten sonra yiyecek alma telaşına girişmişlerdi.[367] O Kehf ehlinin mağarada uzun süre kalmadığı düşüncesinden hareketle ayette belirtilen süreyi Hıristiyanlığın neşv-ü nema bulması ile ilgili olduğunu ifade etmiştir.

Yirmi beşinci ayette belirtilen sürenin Ashâb-ı Kehf'in mağarada kalış müddetiyle ilgili olduğu hemen bütün müfessirler tarafından kabul görmüştür. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere Mevlânâ Muhammed Ali bu konuda oldukça farklı bir düşünceye sahiptir. Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942) da ona benzer istisnai bir düşünceyle karşımıza çıkmaktadır. Elmalılı, söz konusu sürenin Ashâb-ı Kehf'in uyku süreleriyle değil, kavimlerinin durumlarıyla ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Müfessirimizin konu ile ilgili değerlendirmeleri şu şekildedir:

> "Bunun böyle kıssadan ayrı olarak sûret-i mahsûsada zikri bize yeni bir mânâ telkin etmektedir. Vâv-ı istinâfiyye ve لبسوا fiilindeki zamiri Eshâb-ı Kehf'in hizbi olan ve mescit yapalım diyen الذين غلبوا ya râcî olmak suretiyle bunu şöyle anlayabiliriz: Emre galebe çalan ve mağaraya mescit yapan Eshâb-ı Kehf hizbi o galebeye erinceye kadar ıhtifâgâhlarında üç yüz dokuz sene durdular. Fi'l-vâkî nasârânın müşrik toplumlara galebe ile meydana çıkmaları milâdın dördüncü asrı bidâyetlerinde vaki olduğuna göre o zamana kadar üç yüz küsur sene durmuşlar demektir. Bu suretle üç yüz dokuz bu müddeti tashîhan beyan olunur."[368]

Görüldüğü üzere Elmalılı bu ayeti birkaç ayet geri giderek yirmi birinci ayetle ilişkilendirmiştir. Yirmi birinci ayette yer alan 'emre galebe çalma'dan kastın Hıristi-

---

366 Mevlânâ Muhammed Ali, 560.
367 Mevlânâ Muhammed Ali, 558.
368 Elmalılı, V, 3244.

yanların müşrik toplumlara üstün gelmesi olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle Ashâb-ı Kehf'in davasını Hıristiyanlık ile özdeşleştirmiş ve onların davasının üstün gelmesinin üç yüz küsur yıl sürdüğünü dile getirdikten sonra bu durumu Hz. Muhammed'in risaleti ile mukayese etmiştir. Ona göre yirmi beşinci ayet Resûlullah'ın tebliğinin çok daha kısa sürede muvaffak olacağına dair bir vaat içermektedir. Nitekim İslam davası yirmi üç yıl gibi kısa bir süre içinde üstün gelmiştir.

Muhammed Ali ve Elmalılı'nın bu şekilde düşünmeleri kıssanın muhatabı olarak Hıristiyanları görmeleridir. Onlar kıssayı her açıdan Hıristiyanlar ile ilişkilendirdikleri için yirmi beşinci ayette belirtilen süreyi Ashâb-ı Kehf'in uyku süresi olarak değil de onların davaları olarak anlamışlardır. Ancak kıssanın tümü göz önünde bulundurulduğunda bunun zorlama bir tevil olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sürenin Ashâb-ı Kehf'in mağarada geçirdikleri zamanla ilgili olduğu şeklindeki genel kanı daha isabetli gözükmektedir.

1. Niçin 300 yıl değil de 300+9 yıl?

Yirmi beşinci ayette tefsircilerin üzerinde durduğu bir diğer nokta وَازْدَادُوا تِسْعًا […ve dokuz ilave ettiler] ifadesidir. Dokuzun sene mi, ay mı, gün mü ifade ettiği bilinmemektedir. Mâtürîdî gibi bu konuda herhangi bir görüş beyan etmek istemeyen[369] bazı müfessirlerin dışında çoğu bunu sene olarak kabul etmiştir.[370]

Kehf ehlinin uyuduğu süre olarak düşünülen bu müddetin niçin direk üç yüz dokuz yıl kaldılar şeklinde değil de üç yüz yıl kaldılar buna dokuz daha eklediler şeklinde ifade edildiği konusu kafalarda soru işareti oluşturmuştur. Fahreddin Râzî, tefsirinde bu soruya verilen iki farklı cevabın varlığından bahsetmiştir. Birinci yanıt şu şekildedir: Üç yüz yıl dolduğunda Ashâb-ı Kehf'in uyanma vakti yaklaşmış [uyandırılmaları konusunda Allah'ın muradına uygun vaktin gelmesi için] dokuz yıl daha kalmaları gerekmiştir. Bu nedenle Allah böyle farklı bir anlatım şekli kullanmıştır.

İkinci yanıt birincisinden oldukça farklıdır. Bu yanıta göre Allah'ın böyle bir üslup tercih etmesi şemsî-kamerî takvim ayrımından ileri gelmektedir. 300 güneş yılı 309

[369] Mâtürîdî, IX, 43.
[370] Zemahşerî, 863; Râzî, VII, 103.

ay yılına denk geldiği için Allah direk üç yüz dokuz yıl demek yerine üç yüz kaldılar dokuz da ilave ettiler demiş, böylece Ehl-i kitap ile Müslümanlar arasındaki takvim farkına da işaret etmiştir.[371] Bu fikrin yer aldığı en eski kaynak tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-uyûn* adlı tefsiridir.[372] Onun ardından birçok müfessir tarafından tercih edilmiş, bu meseleye getirilmiş en makul çözüm olarak sunulmuştur.

Mâverdî'nin ardından klasik yahut modern birçok Kur'an yorumcusu tarafından rağbet gören bu fikir *Rûhu'l-beyan'*da şu şekilde izah edilmiştir:

> " وَازْدَادُوا تِسْعًا [dokuz ziyade ettiler] ifadesi bu hesabın şemsî takvimi kullanan kitap ehlinin itikadına göre olduğuna işrettir. Araplar kamerî takvim kullanırdı. Şemsî sene ile kamerî sene arasında her yüz senede üç sene farkı vardır. Bundan dolayı bu ifade şekli tercih edilmiştir.[373]

Modern Kur'an yorumcularından da ayetteki bu ifade şeklinin şemsî yıl ile kamerî yıl arasındaki farkla ilişkilendirenler vardır. Mevlânâ Muhammed Ali ve Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) yirmi beşinci ayette yer alan "Dokuz daha eklediler." kısmını kameri şemsi yıl farkından kaynaklandığını ifade eden modern Kur'an yorumcularındandır.[374] Bu iki isim meal-tefsir çalışmalarında konuya dair kanaatlerini dile getirmişlerdir. Örneğin Hamîdullah, *Aziz Kur'an*'da yirmi beşinci ayete şu açıklama notunu düşmüştür:

> "Güneş yılı ile ay yılı arasındaki farklılık uyum için her yüz yılda bir üç seneyi ay yılına eklemeyi gerektirir."[375]

Yirmi beşinci ayette sözü geçen bu müddetin niçin doğrudan "Üç yüz dokuz yıl kaldılar." şeklinde değil de "Üç yüz yıl kaldılar buna dokuz daha eklediler." şeklinde

---

[371] Râzî, VII, 103.
[372] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, **en-Nüket ve'l-'uyûn,** Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, c. III, s. 300. Mâverdî, yirmi beşinci ayetin وَازْدَادُوا تِسْعًا kısmını izah ederken herhangi bir kaynağa işaret etmeden, ayrıntılı hesaplara girmeden "Bu şemsî ve kamerî aylar arasındaki farktır." demiştir. Taberî, Mâtürûdî gibi dördüncü asır müelliflerinin eserinde yer almaması bunun daha sonra ortaya çıktığını desteklemektedir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de *Zâdu'l-mesîr* adlı tefsirinde حكاه ماوردي diyerek bu görüşü Mâverdî'den nakleder. bk. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr**, Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1964, c. V, s. 131.
[373] Bursevî, II, 238.
[374] Mevlânâ Muhammed Ali, 560.
[375] Hamîdullah, 443.

ifade edildiği sorusuna verilen yanıtlardan en çok rağbet gören bu açıklamaya farklı açılardan itiraz etmek mümkündür. Ayette yer alan “Dokuz eklediler.” ifadesini şemsî-kamerî ay farkı ile açıklayan çözüm önerisine itiraz eden isimlerden birisi Fahreddin Râzî’dir. Onun itirazı şemsi-kameri aylar arsında yapılan bu hesaplamanın doğru olmaması yönündendir. Râzî *Tefsîrü’l-kebîr*’de bu uzun hesaplamalar yapmış ve bu hesabın sıhhatli olmadığı gerekçesiyle bu görüşü müşkil bir görüş olarak değerlendirmiştir.[376]

Râzî’nin aynı zamanda bir astronomi ve matematik bilgini olması yaptığı bu hesaplamaların doğruluğu konusunda güven telkin etmektedir. Ancak bu görüşe itiraz noktası olarak gösterilecek daha önemli bir husus da vardır ki bu وَازْدَادُوا [ziyade ettiler] fiili ile ilgilidir. Artırma aynı türden iki şey arasında mümkündür.[377] Kameri ve şemsi yıl iki ayrı şey oldukları için bir artırmadan, ziyadeden bahsedilemez. Ay ve güneş yıllarının aynı şey olduğu düşünülse dahi söz konusu bu işlemin bir artırma işlemi değil dönüştürme işlemi olduğu gerçektir. Bu nedenle “Dokuz ilave ettiler.” cümlesini 300 güneş yılı ile ay yılı arasındaki dokuz yıllık farklılıkla ilişkilendirmek uygun gözükmemektedir.

Bu konuda üzerinde durulması gereken bir diğer husus ziyade ettiler fiilinin failidir. Ayetin muradının doğru tespit edilebilmesi için bu fiilin öznesinin doğru takdir edilmesi gerekir. Buradaki zamir şayet ayetin başında takdir edilen وَقَالُوا fiiline atfedilirse bu durumda iki görüşün de yani 300 yıl yahut 309 yıl görüşünün başklarına ait olduğu kabul edilmelidir. Şayet وَلَبِثُوا fiiline atfedilirse mağara da kalan da artıran da Ashâb-ı Kehf olacağından bu gençlerin tam 309 sene uyuduğunu söylemek gerekir. Her iki durumda da şemsî kamerî takvimler arasındaki hesap farkından bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

Sonuç olarak yirmi beşinci ayetin anlaşılmasındaki ihtilafa iki çözüm önerisi sunmak mümkündür. Bu önerilerden birincisine göre bu ayeti Allah’ın gençlerin uyudukları süreyi bizzat bildirmesi olarak görmek gerekir. Bu durumda ayet Razi’nin de dediği gibi “300 yıl dolduğunda uyanma vakitleri yaklaşmış [uyandırılmaları konusunda

---

[376] Râzî, VII, 103.
[377] **Müfredât**, 375.

Allah'ın muradına uygun vaktin gelmesi için] dokuz yıl daha kalmaları gerekmiştir." şeklinde anlaşılmalıdır.

İkincisine göre bu ayeti Allah'ın Kehf ehlinin mağarada süre hakkındaki görüşleri aktarması olarak anlamak gerekir. Bu durumda ayeti şu şekilde anlamak mümkündür: "Ashâb-ı Kehf'in mağarada geçirdiği sürenin üç yüz yıl olduğunu söyleyenler var, üç yüz dokuz yıl olduğunu söyleyenler var, daha başka görüşler de var. Allah onların mağarada ne kadar kaldığını daha iyi bilir. Siz bu konuda kafanızı çok da yormayın." Bu ayetin yirmi ikinci ayetle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda bu çözüm önerisi daha uygun gözükmektedir. Çünkü Kur'an kıssalarının asıl gayesi sayı, süre gibi ayrıntılı konularda bilgi vermek değil muhataplara belirli mesajları ulaştırmaktır. Yirmi iki ve yirmi beşinci ayetlerde bu sayılardan söz edilmesi doğru sayıyı tespit etme amacı taşımaz. Kıssanın bu kısımlarında Allah bilgi kaynağı güvenilir olmayan ve Kur'an'ın mesajını gölgede bırakan meselelerle uğraşılmasını yasaklamıştır.

III. KISSANIN ASR-I SAÂDETE VE GÜNÜMÜZE BAKAN YÖNÜ

Ashâb-ı Kehf kıssasını Kur'an'da işlenişi açısından üç kısımda ele almanın mümkün olduğu dile getirilmiş ve birinci kısmın kıssanın anlatımının yapıldığı ayet grubu, ikinci kısmın ise Ashâb-ı Kehf kıssasında tartışmalı meseleler olarak nitelendirilen ayetler olduğu ifade edilmişti. Kıssanın işlenişinde üçüncü kısım olarak görülen kısım ise Allah Teâlâ'nın Ashâb-ı Kehf olayı dışında dikkat çektiği bazı prensiplerin yer aldığı yirmi üçüncü ve yirmi dördüncü ayetlerdir. Bu iki ayeti kıssanın asr-ı saâdete yönü olarak nitelemek mümkündür.

Bu iki ayet dar anlamda kıssanın asr-ı saâdete bakan yönü olarak nitelenmiş olsa da 'sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir' fehvasınca aslında günümüze bakmaktadır. Bu nedenle ilk olarak "Kıssanın Asr-ı Saadete Bakan Yönü" başlığı altında yirmi üç ve yirmi dördüncü ayetler işlenecek, ardından "Günümüze Bakan Yönü" başlığı altında bu ayetlerdeki prensipler bugün açısından ele alınacaktır.

A. ASRI- SAADETE BAKAN YÖNÜ

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا.

23. Bir şey hakkında da; "Ben bunu yarın mutlaka yapacağım!" deme. 24. Allah dilerse, başka... (diyerek ihtiyatlı ol. Bunu) unuttuğunda da Rabbini an ve "Umarım, Rabbim beni doğruya bundan daha yakın olana eriştirir" de.

Allah Teâlâ yirmi ikinci ayette gençlerin sayısı ile ilgili bazı görüşleri zikredip yararlı ve geçerli bilgi konusuna dikkat çektikten sonra yirmi üç ve yirmi dördüncü ayetlerde de "*Bir şey hakkında da; "Ben bunu yarın mutlaka yapacağım!" deme. Allah dilerse, başka... (diyerek ihtiyatlı ol.)*" buyurarak Hz. Muhammed'in şahsında müminleri uyararak onlara konuşma ilkelerinden birini ve insanın Allah ile olan ilgisinin ölçü ve edebini hatırlatmıştır.

Müfessirlerimizin çoğu bu iki ayeti kıssanın sebeb-i nüzulü olarak zikredilen hâdiseyle ilişkilendirmektedir. Hz. Muhammed kendisine soru yönelten müşriklere "Yarın size bunu haber vereceğim." demiş, fakat *inşallah* deyip istisnada bulunmamıştı. Bunun üzerine bir rivayete göre on beş diğer bir rivayete göre de kırk gün boyunca vahiy gelmemişti. Bu sürenin sonunda kıssa inzal buyurulduğunda bu iki ayete de yer verilmiş, "Yarın size cevap veririm." şeklinde Allah'ın meşietini göz ardı eden kavilleşmeye bir uyarı olarak zikredilmişti.[378]

Bu ayet-i kerimeyi sebeb-i nüzul kıssasıyla ilişkilendirmeyip cümle-i mutarıza kabul eden bazı müfessirler de vardır. Pakistanlı müfessirimiz Mevdûdî (ö. 1979) bunlardan birisidir. O bu ayet-i şu şekilde izah eder:

> "Bu, bir önceki ayetle olan ilgisi nedeniyle buraya konulmuş parantez içi bir konudur. Bir önceki ayette mağarada uyuyanların sayısını yalnız Allah'ın bilebileceği ve bu tür konularda yapılan araştırmaların anlamsız olduğu belirtilmişti. Bu nedenle insan önemsiz şeyleri araştırmaktan ve bunlarla ilgili tartışmalara girmekten kaçınmalıdır. Bu parantez içi cümlede Peygamber (s.a.s.) ve müminlere kendi yararlarına şöyle bir emir ve-

---

[378] Taberî, XV, 228; Zemahşerî, II, 863; Bursevî, V, 236.

rilmesine neden olmuştur: Hiç bir zaman "bu işi yarın yapacağım" demeyin, çünkü onu yapıp yapamayacağınızı bilemezsiniz. Siz ne gaybı bilebilirsiniz, ne de her şeyi yapmaya gücünüz yeter. Eğer unutarak ve yanılarak böyle bir şey söylemişseniz hemen Allah'ı anın ve "inşallah" deyin. Bunun yanı sıra siz "yapacağım" dediğiniz işte sizin için bir hayır olup olmadığını da bilmiyorsunuz. Belki de ondan daha hayırlı bir iş yapabilirsiniz. Bu nedenle Allah'a güvenmeli ve "Umulur ki Rabbim beni bu meselede doğru yola daha yakın bir şeyle bana hidayet verir" demelisiniz."[379]

Bu anlayışa sahip olan müfessirlerimizden birisi de Mâtürîdî'dir (ö. 333/944). Daha önce nüzul sebebi ile ilgili bölümde zikrettiğimiz gibi İmam Mâtürîdî bu rivayette yer aldığı üzere Hz. Peygamber'in Allah'ın meşietini göz önünde bulundurmaksızın herhangi bir vaatte bulunmuş olmasının ihtimal dâhilinde olmadığını dile getirerek rivayete itiraz etmiştir. O yirmi üç ve yirmi dördüncü ayetlerde yer alan bu uyarının genel bir uyarı olduğuna dair kanaatini şu sözleriyle dile getirmektedir:

"Buradaki hitabın Hz. Peygamber'e olmaması da mümkündür hatta ona değil gibidir. Çünkü hiçbir şeyin Allah'ın dilemesi dışında gerçekleşmeyeceğini bile bile Resûlullah'ın bir söz verip istisna yapmaması ihtimal dâhilinde değildir. Ancak başka bir insanın bunu bilmemesi normaldir. Bu nedenle muhatabın Hz. Peygamber dışında herhangi biri olması daha evladır. Bu öğretme kabilindendir."[380]

Mâtürîdî bu iki ayeti yirmi ikinci ayette yer alan "Bu konuda tartışma." kısmıyla ilişkilendirerek, buradaki emirle yirmi dördüncü ayetinin sonunda kadar olan hitabın tüm insanlara olduğunu ileri sürer. Bu kısımda yer alan emirler talim kabilindendir ve Allah kâfirlerle zahiri bir münakaşa dışında tartışılmaması, onlara soru sorulması, herhangi bir vaatte bulunurken meşîet-i ilahinin göz önünde bulundurulması gerektiğini öğretmektedir.[381]

Her ne kadar Mâtürîdî bu ayetleri kıssanın nüzul sebebi ile ilişkilendirmeyi uygun bulmasa da bu iki ayet kıssanın sebeb-i nüzulü olarak zikredilen üç soru rivayetini tevsik eden en güçlü metinsel delildir. Allah Teâlâ'nın kıssaya "*Yoksa sen 'mağara'dakilerin; 'o kitabe'dekilerin bizim (arzla ilgili bu doğal) mucizelerimizden daha*

[379] Mevdûdî, III, 165.
[380] Mâtürîdî, IX, 41.
[381] Mâtürîdî, IX, 38.

ilginç olduğunu mu sandın."[382] diyerek başlaması, on üçüncü ayet itibarıyla kıssanın nispeten ayrıntılarıyla anlatmaya başlarken *"Onların başından geçenleri şimdi sana gerçek hâliyle anlatacağız."*[383] diyerek kıssanın *hakk* oluşuna dikkat çekmesi, kıssayı *"Göklerin ve yerin gaybı sadece O'na aittir. O ne güzel görür; ne güzel işitir!"*[384] diyerek bitirmesi üç soru rivayetini tasdik edici niteliktedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi kıssanın ortasında birdenbire "*Bir şey hakkında da; "Ben bunu yarın mutlaka yapacağım!" deme. Allah dilerse, başka... (diyerek ihtiyatlı ol. Bunu) unuttuğunda da Rabbini an ve "Umarım, Rabbim beni doğruya bundan daha yakın olana eriştirir" de.*" diyerek önemli bir ilkeye dikkat çekmesi, bu üç ayetten daha güçlü bir şekilde kıssanın Kur'an'da zikredilmesinin asr-ı saâdette yaşanan muayyen bir olayla ilişkili olduğunu göstermektedir.

İmam Mâtürîdî'nin buna itiraz etmesindeki en önemli etken Hz. Peygamber'in meşîet-i ilâhiyi göz ardı ederek böyle bir vaatte bulunmasını mümkün görmemesi, bunu ismet vasfıyla çelişir bir tavır olarak addetmesidir. Ancak Buhârî'de yer alan bir hadîs-i şerif benzer bir durumun Hz. Süleyman'ın başına da geldiğini ifade etmektedir. Bu hadîse göre Süleyman (a.s.), bir gecede, zevcelerinin hepsini dolaşacağını, onlardan her birinden birer erkek çocuk dünyaya geleceğini, Allah yolunda muharebe edeceklerini söylemiş, fakat 'inşallah' dememişti. Bunun üzerine sakat bir çocuk dünyaya gelmişti. Hz. Peygamber bu hâdiseyi anlattıktan sonra "Yemin ederim ki, Süleyman (a.s.) inşallah deseydi, dediği gibi olurdu." buyurarak 'inşallah' demenin önemini hatırlatmıştır.[385]

Herhangi bir vaatte bulunurken meşîet-i ilahinin göz önünde bulundurulması prensibi İslam ahlakı açısından önemlidir. Çünkü insanoğlu acizdir, dilemesi sınırlıdır. O bir plan yaparken Allah'ın kudreti işlemekte, iradesi yürürlükte olup dilemesi sınırsız bulunmaktadır. Cenab-ı Hak dilediğini ve seçtiğini yapar, istediğini yaparken O'nun kararının önüne geçmek ve emrine karşı durmak mümkün değildir. Olayları, haberleri, iş ve tasarrufları O'nun irade ve kudreti kararlaştırır. Hiçbir şey bu irade ve kudretin dışında kalmaz. İnsan, cin, melek dâhil kâinattaki tüm varlıklar Allah'ın irade ve kudretine boyun eğmektedir. Bunlardan hiçbiri onun irade ve kudretine karşı koyma, onunla

---

[382] Kehf 18/9.
[383] Kehf 18/13.
[384] Kehf 18/26.
[385] Buhârî, Nikâh, 120.

savaşma ve işlevsiz kılma gücüne sahip değildir. Onun için evrende ancak Allah'ın dediği ve dilediği olur. İnsanların dilemesi ve iradesi Allah'ın iradesine bağlıdır. Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Allah dilemedikçe insanlar dileyemezler. Nitekim وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.]"[386] ayeti de bu gerçeği vurgulamaktadır.

Müfessirlerin çoğu yirmi üçüncü ayette geçen غدا [yarın] kelimesinin mutlak olarak gelecek zamanı ifade ettiğini konusunda müttefiktirler.[387] Her ne kadar bir kısmı sebeb-i nüzul rivayetinde yer alan olayı esas alsa da hepsi bu ayeti kerimede genel bir ilkenin öğretildiği kanaatini taşımaktadırlar. Bu nedenle 'yarın'ın gelecek zamanı ifade ettiği konusunda itirazları yoktur. Çünkü şüphesiz insan için gelecek gayptır. Bu geleceği sadece Allah bilir, geçmiş ve geleceğe dair her şey onun elindedir. Yüce Allah, insana gelecekte karşılaşacağı veya yapacağı şeyleri belirleme gücü ve yapabilme imkânı vermemiştir. İnsanoğlu için gelecek bilinmezdir, onu Allah'tan başka kimse bilmez. Zira gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır.[388] Bu iki ayet, insanın bu konuda uygun olarak davranmasını, gelecekle ilgili söz ve planlarının gerçekleşmesini Allah'ın iradesine bağlamasını öğretmektedir. O zaman verdiği sözü gerçekleştirmekten âciz kalırsa, kınanma ve kötülenmeye maruz kalmaz.[389]

Klasik tefsirlerin çoğunda istisnanın fıkhi boyutu üzerinde durulmuştur.[390] Hatta Fahreddin Râzî *Tefsîr-i kebîr*'de uzun uzun bu konuyu işlemiş hangi durumlarda yalan yere yemine özür teşkil edeceğini anlatmıştır. Konu ile ilgili olarak İmam Ebû Hanife'nin (ö.150/767) nasıl bir tavır takındığına da hemen bütün tefsirlerde yer verilmiştir. İstisnanın fıkhi boyutunun önemi inkâr edilemez ancak ahlakî boyutunun öne çıkarılması daha önemlidir. Râzî şu sözleriyle bu boyuta dikkat çekmektedir:

> "Herhangi bir iş için ben bu işi yarın yapacağım diyen kimsenin inşallah sözünü zikretmesi gerekir. Çünkü bu kişinin o işi yapmadan ölmesi yahut herhangi bir şeyin bu işin yapılmasına engel olması mümkündür. Şayet inşallah demediyse bu hallerden herhangi birinin vaki olması halinde yalancı durumuna düşer. Aynı şey peygamberler için de ge-

---

386 Tekvir 81/29.
387 Zemahşerî, II, 863, Bursevî, V, 236.
388 En'am 6/59.
389 Hâlidî, 529.
390 Râzî, VII, 101-102; Bursevî, V, 237.

çerlidir. Zira yalan peygamberlik vasfı ile uyuşmaz. İşte bu duruma mani olmak için inşallah denilmesi emredilmiştir."[391]

Bu ayetlerde müfessirlerin üzerinde durdukları meselelerden biri ayetin devamında yer alan وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ kısmında kastedilen zikrin ne olduğudur. Bu konuda iki vecih vardır. Birinci vecihte "Unuttuğun zaman Rabbini an." şeklindeki bu ibare öncesi ile ilişkilendirilir ve istisna unutulduğu takdirde hatırlandığı zaman yapılması şeklinde anlaşılır. İkinci vecihte ise bunun önceki kısımla alakası yoktur bu cümlenin yeni bir cümle olduğu şeklindeki görüştür.

Bu kısmın "İstisnada bulunmayı unutursan hatırladığında bu istisnayı yap ve inşallah de." şeklinde anlaşıldığını ifade eden birinci vecih sonradan yapılan bu istisnanın yalan yemin şüphesini ortadan kaldırması için aradan ne kadar süre geçmesi gerektiğine dair farklı görüşlerin ortaya konmasına sebep olmuştur. Râzî'de yer alan şekliyle bu görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

- İbn Abbas: Kişi çok uzun zaman sonra da hatırlasa yalan yere yemin şüphesi ortadan kalkar.
- Said b. Cübeyr: Bir sene, bir ay, bir yıl ya da bir gün sonra [fark etmez].
- Tavus b. Keysan: Meclis dağılmadan olmalıdır.
- Atâ: Sütü bol bir deveyi sağacak kadar süre içerisinde olmalıdır.
- Fakihlerin çoğunluğu: Bitişik olmayacağına dair delil yoktur.[392]

İbn Abbas gibi isimler ayette herhangi bir vakit tayini olmayışını delil olarak göstererek kişi ne zaman hatırlarsa işte o zaman bunu zikretmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak fakihler buna cevaz vermenin akitlerde ve imanda istikrarı bozacağı, kesinliğe halel getireceği gerekçesiyle buna karşı çıkmıştır.[393]

"Unuttuğun zaman Rabbini an." cümlesinin önceki kısımla alakası olmadığı, bu cümlenin yeni bir cümle olduğu şeklindeki ikinci vecih farklı anlama biçimleri ile karşımıza çıkmaktadır. Bu ikinci veçhi tercih edenlerden bazıları bu cümleyi genelleştire-

---

391 Razî, VII, 100.
392 Râzî, VII, 101.
393 Râzî, VII, 101.

rek “Unuttuğun şeyi sana hatırlatması için Rabbini an.” şeklinde anlarken bazıları “Hatırladığın zaman unutma namazı kıl.” şeklinde tevil etmişlerdir.[394]

Tefsîr-i kebîr’de bu iki veçhe yer veren Fahreddin Râzî ikinci veçhi uygun bulmamıştır. O da müfessirlerin önemli bir kısmı gibi “Unuttuğun zaman Rabbini an.” cümlesini öncesi ile ilişkilendirilmesinin daha doğru olacağını düşünür ve bu kısmı “İnşallah demeyi unutman halinde hatırlar hatırlamaz inşallah de.” biçiminde anlar. Bu kanaati taşıyan diğer bazı isimler Bursevî ve Elmalılı’dır. Elmalılı bu kanaatini şu şekilde dile getirmiştir:

> “Bu istisnayı hasbe’l-beşeriyye unutmuş bulunursan hatırladığın zaman inşallah diyerek veya tesbih ve istiğfar ederek Allah’ı zikret ki bu suretle sözün hükmü değişmezse de kusura kefaret olur, günahtan kurtulursun.”[395]

Ayetin devamında yer alan وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا kısmı ile ilgili de farklı anlama biçimleri oluşmuştur. Bundan muradın *inşallah* sözünün hatırlanması olarak düşünüldüğü gibi “Bir şey hakkında söz verdiğin zaman hem inşallah de hem de Allah bana vadettiğimden daha güzel ve daha kâmil olanı versin.” ya da “Umarım Allah benim nübüvvetime delalet eden, Allah katından gönderilmiş bir peygamber olduğumu tasdik eden öyle delil ve beyyineler verir ki bunların delaleti Ashâb-ı Kehf hakkında haber vermekten daha kuvvetli olur.” denilmesinin tavsiye edildiği de düşünülmüştür.[396]

Mâtürîdî, Zemahşerî, Bursevî gibi isimler sebeb-i nüzul rivayetine dayanarak bunu Hz. Peygamber’in nübüvveti ile ilişkilendirmiştir. Buna göre Allah (c.c.), Hz. Muhammed’e *“Umarım, Rabbim beni doğruya bundan daha yakın olana eriştirir.”* deme tavsiyesinde bulunarak Hz. Peygamber’i sıkıştırma niyeti ile soru soranlara cevap vermesini istemiştir. Bursevî (ö. 1137/1725) Müftî Sâdî’den yaptığı alıntıyla bunu şu şekilde açıklamıştır.

> “Yahudiler Ashâb-ı Kehf hakkında verilecek malumatı, Efendimiz (s.a.s.)’in peygamberliğine alamet kıldıkları için; Allah Teâlâ hazretleri de Ashâb-ı Kehf hâdisesinin çok önemsenecek bir şey olmadığını ve Allah Teâlâ hazretlerinin kudretinin yanında Ashâb-

---

394 Râzî, VII, 102.
395 Elmalılı, V, 3243.
396 Razî, VII, 102.

ı Kehf hâdisesinin küçücük bir şey olduğunu ifade etti ve Hz. Peygamber'e *"Umarım, Rabbim beni doğruya bundan daha yakın olana eriştirir."* demesini emretti."[397]

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ayette belirtilen 'bu'ndan kastın Ashâb-ı Kehf hâdisesi olduğunu belirterek bu duruma dikkat çekmiştir. Burada Hz. Peygamber'e müşriklere "Siz benim nübüvvetime delalet etmesi için mağara yârânının başına gelenleri soruyorsunuz ya Allah benim nübüvvetime delil teşkil edecek daha açık mucizeler vermiştir."[398] diyerek karşılık vermesinin tavsiye edildiğini dile getiren Mâtürîdî bu daha açık delilleri de hissi mucizeler olarak açıklamıştır.[399]

Bu ayeti Hz. Peygamber'in nübüvveti ile ilişkilendiren diğer bir isim de Zemahşerî'dir (ö. 538/1144). *Keşşâf* sahibi bunun "Umulur ki Allah benim nübüvvetime delalet etmesi için Ashâb-ı Kehf'in haberlerinden daha güçlü ve doğruya daha yakın deliller verir."[400] anlamına geldiğini belirtmiştir.

Zemahşerî, Mâtürîdî aynı doğrultuda düşünse de Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği apaçık delilin ne olduğu konusunda ondan ayrılmıştır. Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e verilen açık delilleri hissi mucizeler olarak açıklarken, Zemahşerî geçmiş peygamberlerin kıssalarını ve gayba dair bazı haberler olarak anlamıştır. Ona göre bu tür bilgiler Hz. Muhammed'in nübüvvetine delalet etmesi yönünden Ashâb-ı Kehf'in haberlerinden daha güçlüdür.

Ashâb-ı Kehf kıssasının hemen her yerinde olduğu gibi bu iki ayette de en farklı yoruma *Holy Quran*'da rastlanmaktadır. Mevlânâ Muhammed Ali (ö. 1951) bu iki ayeti kerimeyi Hz. Muhammed ve İslam dini ile ilişkilendirmiştir. Ona göre burada Hz. Muhammed'in hicretine ve Sevr mağarasına sığınmasına işaret vardır. Adeta "Ya Muhammed sen merak etme, sen de mağaraya sığınacaksın fakat Ashâb-ı Kehf'in başına gelenler senin başına gelmeyecek. Her gün sana yemek ulaşacak ve Mekke'ye yakın bir mağaraya sığınmış olmana rağmen seni bulamayacaklar." denmektedir. Buna göre *"Umarım, Rabbim beni doğruya daha yakın olana eriştirir."* şeklinde edilen duada doğruya

---

397 Bursevî, V, 236.

398 Mâtürîdî, Ebu'l-Hasen'in عَسَى kelimesinin Allah'tan sadır olduğunda kesinlik ifade ettiğine dair görüşüne dayanarak 'Umulur ki verir' şeklinde değil de 'vermiştir' şeklinde açıklamıştır. bk. Mâtürîdî, IX, 42.

399 Mâtürîdî, IX, 42.

400 Zemahşerî, II, 863.

daha yakın olandan murat İslam dinidir. Muhammed Ali, burada İslam ile Hıristiyanlığı karşılaştırmış, İslam'ın yirmi üç sene içerisinde Arabistan'ın tamamına, 100 yıl içerisinde Çin'den İspanya'ya kadar geniş bir coğrafyaya yayıldığını, Hristiyanlığın ise doğumunu izleyen 300 yıl boyunca doğduğu yerde esarette kaldığını ifade etmiştir.[401]

Elmalılı da Muhammed Ali'ye benzer bir yaklaşım sergilemiş ve "Rabbimin Ashâb-ı Kehf'in muvaffakıyetinden daha çok yakın bir suretle beni muvaffakiyete eriştirmesi pek memuldür."[402] diyerek ayetin bu kısmını İslam davası ile ilişkilendirmiştir. Ancak o kıyaslamayı Hıristiyanlarla değil Ashâb-ı Kehf ile yapmıştır.

Kıssanın tarihsel ve metinsel bağlamı göz önünde bulundurulduğunda Mevlânâ Muhammed Ali ve Elmalılı'nın bu fikrinden ziyade Mâtürîdî, Zemahşerî, Bursevî gibi isimlerin taşıdıkları kanaatin daha doğru gözükmektedir. Doğruya daha yakın ifadesiyle işaret edilen delilin hissi mucizeler mi gaybi bilgiler mi olduğuna dair kesin kanaat bildirmek mümkün olmasa da bu kısmı Resûlullah'ın nübüvveti ile ilişkilendirilebilir. Nitekim kıssanın *"Yoksa sen 'mağara'dakilerin; 'o kitabe'dekilerin bizim (arzla ilgili bu doğal) mucizelerimizden daha ilginç olduğunu mu sandın?"* şeklinde başlaması da bunu destekler mahiyettedir.

Kıssanın içerisinde yer alan diğer bazı ayetlerde ve kıssadan sonra zikredilen yirmi yedinci ayette Yüce Allah'ın bilgisinin sınırının olmadığının vurgulanması kıssanın sebeb-i nüzulü olarak anlatılan hâdisenin gerçek olduğunu gösterir niteliktedir. Zira kıssanın sebeb-i nüzulünde yer alan üç soru, Hıristiyanların ve Yahudilerin tarihiyle ilgili olduğu ve Hicaz'da bilinmediği için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gayb bilgisine sahip olup olmadığını imtihan etmek üzere sorulmuştu. Bu sorularla aslında Hz. Muhammed'e gelen vahyin kaynağı sorgulanmıştı. Vahyin kaynağı Allah'tır ve Allah'ın bilgisi sınırsızdır. Söz konusu ayetlerde Allah sık sık bu gerçeğe vurgu yapmıştır.

Kıssanın asr-ı saâdete bakan bir diğer yönü daha vardır ki bu yön kıssanın tümü ile ilişkilidir. Bu yön kıssada anlatılan bir grup gencin tevhit mücadelesi ile Mekke'deki ilk Müslümanların tevhit mücadelesi arasında kurulan ilişkidir. Allah, asr-ı saâdette Hz.

---

[401] Mevlânâ Muhammed Ali, 559.
[402] Elmalılı, V, 3243.

Muhammed'i sıkıştırmak için sorulan bu üç soruya sadece cevap vermekle kalmamış, aynı zamanda hikâyeleri o dönemde Mekke'de İslâm'la küfür arasında süren çatışmada kâfirlerin aleyhine bir tarzda ele almıştır.[403]

Nedvî (ö.1999), Kur'an'da bu kıssanın zikredilmesini Mekke'de yaşanan işkence ve tazyiklerle Ashâb-ı Kehf'in yaşadıkları arasında bağlantı kurulması ve Mekke'deki ilk Müslümanların teselli edilmesi gayesine atfetmiştir. Nitekim Mekke'deki Müslümanlar da, Kayserler devrinde böyle bir zulüm, baskı ve istibdatla karşı karşıya kalan bu gençlerin durumunda idiler. Onlar da mağara yârânının, mağaraya sığınıp şehirlerini terk etmezden önceki zamanlarına benzeyen bir dönemde yaşıyorlardı.[404]

Mevdûdî (ö. 1979) de buna benzer bir yaklaşım sergilemiştir. O, bu surede ele alınan konulardan hareketle Kehf suresinin Mekke döneminin üçüncü merhalesinin başlangıcında yani işkencelere rağmen henüz Habeşistan'a hicretin gerçekleşmediği dönemde indirildiği sonucunu çıkarmakta ve bu nedenle, işkence gören müminleri teselli etmek, onları cesaretlendirmek ve onlara mümin insanların geçmişte imanlarını nasıl koruduklarını göstermek amacıyla bu surede Ashâb-ı Kehf kıssasının anlatıldığını ifade etmiştir.[405]

Kronolojik sure tasniflerinde Kehf suresi, Ğaşiye suresinden sonra nazil olduğu görülmektedir. Ğaşiye suresinin ise İsrâ olayından sonra, dolayısıyla hicretten kısa bir süre önce nazil olduğu bilinmektedir. Buna binaen Kehf suresinin nüzulünün de bu tarihlerde gerçekleştiği söylenmektedir.[406]

Surenin nüzul tarihi konusunda ister Mevdûdî'nin (ö. 1979) bu tarihlendirmesi kabul edilsin, ister hicrete yakın bir zamanda indiği görüşü kabul edilsin Kehf suresinin Mekkî olduğunda ittifak vardır. Mekke dönemi de Müslümanların galip değil mağlup olduğu, sürekli baskı ve tazyiklere maruz kaldığı bir dönemdir. Bu nedenle Ashâb-ı Kehf kıssasının Mekkeli Müslümanlara teselli olarak indirildiği açıkça görülmektedir. Müslümanların sıkışıp kaldığı bir anda vahiy gelmiş ve onlara, şiddetten sonra kurtuluş,

[403] Mevdûdî, III, 148.
[404] Nedvî, 37.
[405] Mevdûdî, 148
[406] **Kur'an Yolu**, III, 532.

zorluktan sonra kolaylık, zilletten sonra izzet ve harikulade olarak semadan Allah'ın yardımının inişini; her kıyası hiçe sayarak tecrübeleri yıkıp akıllara meydan okuyarak hikâye etmeye başlar. Adeta şöyle der:

> "Bakın Allah, bir avuç Müslüman insanı, silâhsız ve güçsüz olduğu hâlde, kâfir, zalim, güçlü, her türlü vesile ve kuvveti, elinde bulunduran büyük bir çoğunluğa karşı nasıl muzaffer kıldı! Nasıl ölüden diriyi, diriden ölüyü ve karanlıktan nur fışkırtarak, kana bulanmış ciğerler yiyen düşman savaşçılardan terbiye edici babalar meydana getirdi ve kâfir bir babanın yerini Müslüman oğlu alıverdi!.."[407]

B. GÜNÜMÜZE BAKAN YÖNÜ

Kur'an'ın tüm ayetleri gibi Ashâb-ı Kehf kıssasının tamamının günümüze bakan yönleri bulunmaktadır. Farklı ülke ve toplumların Ashâb-ı Kehf'i sahiplenişleri, bu kıssanın her dönem ve bölge insanına anlatacak çok şeyinin olduğunun göstergesidir.[408] Kıssanın günümüze bakan birçok yönünü ortaya koymak mümkündür. Bu yönler şu evrensel gerçekler şeklinde tespit edilebilir: Tevhîd, gerektiği zaman bu uğurda mücadele ve bu mücadelenin boyutları olarak kıyam ve hicret, Allah'ın rahmeti-yardımı ve buna güvenmek, Allah'ın vadi, yeniden diriliş ve ahiret inancı, Allah'ı hesaba katmadan hareket etmeme, Allah'tan başka sığınılacak melce' bulunmaması, kıssaların özü ile meşgul olunup gerçek amacı dışında değerlendirilmemesi ve iradenin Allah'ın iradesi ile kayıtlı oluşu.[409]

Bu evrensel gerçeklikleri sondan başa doğru incelediğimizde birinci gerçeklik insanın iradesinin Allah'ın iradesi ile kayıtlı oluşudur. Kıssanın günümüze bakan yönlerinden olan bu gerçeklik yirmi üç ve yirmi dördüncü ayetlerde herhangi bir işe azmederken Allah'ın iradesini göz önünde bulundurmanın emredilmesi şeklinde sunulmuştur. Allah Teâlâ "*Bir şey hakkında da; "Ben bunu yarın mutlaka yapacağım!" deme. Allah dilerse, başka... (diyerek ihtiyatlı ol.)*" buyurarak müminlere konuşma ilkelerinden birini ve Allah ile olan ilgisinin ölçü ve edebini hatırlatmıştır. Tıpkı Cenâb-ı Hakk'ın var kılıp insanlığın istifadesine sunduğu nimetlerden nasiplenirken O'nun ismi-

---

407 Nedvî, 38.

408 Sülayman Karacelil, "Ashâb-ı Kehf Kıssası Bağlamında Gençlik ve Değerler" **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergis**i, Sayı 21, İstanbul 2011, s. 204.

409 Şentürk, 234.

ni anarak başlamak ve yine O'nun ismiyle bitirmek gerektiği gibi bir işe niyetlenirken de "inşallah" demek gerekir. Çünkü varlık âleminin en güzide parçası olan insan, her an ilâhî kudretin tasarrufu altında bulunmaktadır; vücudu O'nun kudretinin eseri, yetenekleri O'nun inayetinin tecellileri, fiziksel yapısı O'nun sanatının harikasıdır.

Kıssanın günümüze bakan yönlerinden biri olan ikinci gerçeklik kıssaların özü ile meşgul olunup gerçek amacı dışında değerlendirilmemesi hususudur. Yirmi ikinci ayette vurgulanan bu husus herhangi bir işe azmederken meşîet-i ilâhînin göz önünde bulundurulmasını emreden yirmi üç ve yirmi dördüncü ayetlerle de ilişkilidir. Nitekim Mâtürîdî bu iki ayeti yirmi ikinci ayette yer alan "Bu konuda tartışma." kısmıyla ilişkilendirerek tefsir etmiştir. [410] Buradaki emirle yirmi dördüncü ayetinin sonunda kadar olan hitabın Hz. Peygamber'in şahsında tüm insanlaradır. Bu kısımda yer alan emirler talim kabilindendir. Allah kâfirlerle zahiri bir münakaşa dışında tartışılmaması, onlara soru sorulması, herhangi bir vaatte bulunurken meşîet-i ilahinin göz önünde bulundurulması gerektiğini öğretmektedir.

İbn Abbas'ın da belirttiği gibi Ashâb-ı Kehf gibi konularda Allah Teâlâ'nın anlattığı kadarıyla yetinilmeli, bu konuda gereksiz tartışmalara girmek yerine kıssalardan çıkarılacak aşikâr dersi insanlara ulaştırmak üzere konuşulmalıdır.[411] İnsan dikkatini bunlarda yoğunlaştırmalı ve onların sayısı, isimleri, köpeklerinin rengi ve benzeri şeyleri araştırmaya çalışarak amaçtan sapmamalıdır.

Nitekim ashab bu emre uyup hazret-i Muhammed hayatta iken bu konuda hiç kimseyle herhangi bir tartışmaya girmemiştir. Güvenilir hadis kaynaklarında Ashâb-ı Kehf ile ilgili isim, sayı, süre, yer, zaman gibi ayrıntılı meseleleri muhtevî rivayetlere yer verilmemesi bunu göstermektedir. Mâmâfîh bu yasak Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından çiğnenmeye başlanmış, İbn Abbas, Mücâhid, İkrime gibi tefsirin ilk otoritelerinden bu gibi ayrıntılı konular hakkında açıklamalar içeren rivayetler nakledilmiştir. Tefsirler bu bilgilerle doldurulmuştur.

---

[410] Mâtürîdî, IX, 38.
[411] Taberî, XV, 227.

Ashâb-ı Kehf ile ilgili günümüzde yapılan çalışmaların hemen hepsi de Kehf ehlinin yaşadığı yer, zaman, sayıları, sayıları, isimleri gibi konulara teksif edilmiş, müelliflerin kanaatleri doğrultusunda Kur'an ve tefsirden deliller çıkarılmaya çalışılmıştır. Oysa Kur'an'ı Kerim bizzat bu gibi konularda tartışma konusu edilmesini yasaklamış, kıssaların özü ile meşgul olunup gerçek amacı dışında değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.

Ashâb-ı Kehf kıssasının günümüze bakan yönlerinden bir diğeri Allah'ın vadi, yeniden diriliş ve ahiret inancıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu kıssada Efendimiz'i (s.a.s) sıkıştırmak için sorulan bu soruya cevap verilmekle kalmamış, aynı zamanda olay o dönemde Mekke'de İslâm'la küfür arasında süren çatışmada kâfirlerin aleyhine bir tarzda ele alınmıştır. Bu yapılırken de en çok Allah'ın vadi, ba'ṡ ve hesap gerçeği üzerinde durulmuştur.

Ashâb-ı Kehf, Kur'an'da da belirtildiği üzere hem bizzat olayın gerçekleşmesi hem de Kur'an'da hedeflenen gaye itibariyle kıyamet, hesap ve mizanın delili olarak sunulmuştur. Ashâb-ı Kehf olayı va'd, ba's, kıyamet, ahiret gerçeklerini insan idrakine yakınlaştırmaktadır. Ashâb-ı Kehf'in, yıllarca uyutulduktan sonra tekrar diriltilmeleri, kendileri ve içinde yaşadıkları toplum için yeniden dirilişi ve ahiretin varlığını gösteren bir mucizedir. Bu gençlerin akıbetinden çıkarılacak esas ders, onların gözle görülür ve somut bir örnek olarak ölümden sonra dirilişe delil oluşturmaları ve bu meseleyi insanın idrakine anlaşılır bir biçimde yaklaştırmasıdır. Bu kıssayla insanlar Allah'ın ölümden sonra diriliş konusundaki vadinin hak olduğunu ve kıyametin gelişinde bir şüphe olmadığını anlamaktadırlar. Zira tıpkı ölümden sonra diriliş gibi Allah bu yiğitleri uykularından kaldırmış ve kavimlerinin onları bulmalarını sağlamıştır. Kıssanın serdedilişindeki esas dini hedef de budur.

Ashâb-ı Kehf kıssasının günümüze bakan yönlerinden sonuncusu tevhit gerçekliği ve gerektiği zaman bu uğurda mücadele etmenin gerekliliğidir. Bu mücadelenin boyutları olarak ise kıyam ve hicrettir. Müslüman, Allah'tan başka sığınılacak melce' bulunmadığı gerçeğini göz önünde bulundurarak ve Allah'ın rahmeti ve yardımına güvenerek küfre kıyam etmeli ve lüzumu halinde hicreti tercih etmelidir. Allah bu yolu seçen mümin kullarının yardımcısı olacağını Ashâb-ı Kehf örneğinde göstermiştir. Ni-

tekim Kur'an'ın ilk muhatapları da buradan paylarına düşen dersi çıkarmış, vermesi gereken mücadeleyi vermiş ve zamanı geldiğinde önce Habeşistan'a ardından Medine'ye hicret etmiştir. Günümüz Müslümanlarının üzerine düşen de budur. Onlar da tevhidin yeşermediği toplumla mücadele etmeli, Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-ı Resûl gibi Allah'tan başka varlıkları ellerinde bir delil olmaksızın ilah kabul edilen kendi kavimlerine karşı kıyam etmeli ve "*Bizim Rabbimiz göklerin ve yerin Rabbidir; biz O'ndan başkasını tanrı diye çağırmayız; aksi takdirde gerçekten saçmalamış oluruz!*" diyebilmelidir.

Bu karşı duruş sözde kalmamalı bir adım daha ileri götürülerek hicretle taçlandırılmalıdır. Gerçek melce'in Allah olduğu bilinciyle hareket edilmeli ve gerekirse mağaraya gerekirse Yesrib gibi bir çöl çiçeğine gerekirse Kehf gibi bir dağ goncasına sığınılmalı, mağaranın aydınlığı küfrün karanlığına tercih edilmelidir. Mağara arkadaşlığı yaşanmış ve bitmiş bir süreç değildir. Küfür, şirk ve zulüm bombardımanından koruyacak manevi sığınaklar edinmek halen gerekli olan ve olacak bir süreçtir.[412]

[412] Şentürk, 229.

SONUÇ

SONUÇ

Allah Teâlâ, içinde hiçbir eğrilik olmayan Kur'an-ı Kerîm'i doğru ve doğrultucu olma vasfıyla Hz. Muhammed'e indirmiştir. İçerisinde inananlara müjde, inkârcılara uyarı taşıyan bu ilahi rehberde Allah, kullarına sunduğu ilkeleri çeşitli usüllerle takdim etmiştir. Bu usüllerden bir tanesi de Kur'an kıssalarıdır. Allah Teâlâ, kıssaları çoğunlukla Kur'an'ın içerdiği mesajları müşahhaslaştırmak ve önceki ümmetlerden haber vererek müminleri teselli etme amacıyla Kur'an'da zikretmiştir. Bunun yanında bir de müşriklerin Hz. Peygamber'i sıkıştırmak için sorduğu sorulara yanıt olarak indirilmiş kıssalar vardır. Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssaları bu tür kıssalardır.

Bu çalışmada, yukarıda zikri geçen kıssalardan Ashâb-ı Kehf kıssası konu edildi. Üç ana bölüm ve bir girişten müteşekkil bu çalışmanın birinci bölümünde kıssanın Kur'an dışı kaynaklarda yer alıp almadığını tespit etmek amacıyla sırasıyla Yahudi kaynakları, Hıristiyan kaynakları, diğer din ve kültürlerin kaynakları ve hadisler incelendi. Bu inceleme neticesinde şu tespitler yapıldı:

Ashâb-ı Kehf kıssası, Yahudilerin Kutsal Kitaplarında ve diğer dini metinlerinde yer almamaktadır. Hıristiyan kültüründe Kur'an'da anlatılan kıssayla birçok yönüyle örtüşen ve "Yedi Uyurlar Efsanesi" diye bilinen bir anlatı bulunmakta ancak bu efsane Hıristiyanların Kutsal Kitab'ında değil; vaazlar, ilahiler, azizlerin hayatları gibi diğer dini metinlerinde yer almaktadır. Diğer din ve kültürlerde ise uzun uyku temalı bazı anlatılar yer almakla birlikte bunlar Kur'an'daki Ashâb-ı Kehf kıssası ile örtüşmemektedir. İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de zikredilen bu hâdise, İslam'ın ikinci kaynağı olan hadislerde zikredilmemiştir.

İkinci bölümde kıssanın içerisinde yer almamakla birlikte kıssayı tamamlayan iki konu ele alındı. Bunlardan birincisi Ashâb-ı Kehf kıssasının Kur'an'da anlatılış sebebi, diğeri Ashâb-ı Kehf'in tarihsel kişiliğidir. Kıssanın Kur'an'da yer alma sebebi

bağlamında ilk olarak kıssanın siyak-sibakı üzerinde duruldu ve Kehf suresinin bütününde akidenin tashih edilmesi hedeflendiği, bu gayenin surede yer alan temsil ve kıssalarla desteklendiği görüldü. Hâdisenin Kur'an'da zikredilme sebebini ortaya koyma amacıyla ele alınan ikinci husus kıssanın meşhur sebeb-i nüzul rivayeti oldu. Bu inceleme esnasında bu rivayetin de çeşitli açılardan eleştirildiği, ancak kıssanın metin analizi yapıldığı takdirde bizzat Kur'an'ın bu rivayeti desteklediği tespit edildi.

İkinci bölümün ikinci kısmında tarihsel kişilik olarak Ashâb-ı Kehf başlığı altında bu gençlerin kim oldukları, ne zaman ve nerede yaşadıkları üzerinde duruldu. Ancak burada bu meselelerin halli hedeflenmedi, tefsirlerde ve diğer araştırmalarda konuya dair söylenenler ele alındı ve şu bulgulara ulaşıldı: Gençlerin kim oldukları ile ilgili iki temel görüş vardır. Bunlardan birincisi genel ve geleneksel görüş olan Ashâb-ı Kehf'in bir grup ilk Hristiyan olduğu görüşü; diğeri temelleri klasik döneme dayandırılmakla birlikte modern dönemde –Ölü Deniz Yazmalarının bulunmasının da etkisiyle- ortaya çıkan Ashâb-ı Kehf'in Yahudi cemaati Essenién mezhebi mensubu bir grup olduğu görüşüdür. Gençlerin yaşadığı zaman ve yerle ilgili bilgiler de bu görüşlere göre şekillenmektedir.

Bu meseleye müfessirlerin iki farkli yaklaşım sergiledikleri görüldü. Bir grup müfessir konuya dair bazı rivayetleri zikretmekle birlikte Ashâb-ı Kehf'in kim olduğu, ne zaman nerede yaşadıklarını bilmenin mümkün olmadığını, bu tür bilgilerle uğraşılmaması gerektiğini ifade ederken; diğer bir grup, konuya dair rivayetleri zikretmiş ve aralarında tercihte bulunmuş, ancak durumu Allah'ın bilgisine havale etmiştir. Bu çalışmaya kaynak teşkil eden tefsirlerden hareketle söz konusu temkinli yaklaşımın daha çok klasik tefsirlerde yer aldığını, modern müfessirlerin ise Ashâb-ı Kehf'in kimliği, nerede ve ne zaman yaşadıkları konusunda açıkça fikir beyan etmekten imtina etmediklerini söylemek mümkündür.

"Kur'an'da Ashâb-ı Kehf Kıssasının İşlenişi" başlığını taşıyan üçüncü bölüm çalışmanın ana konusunu teşkil eder. Bu bölümde kıssanın yer aldığı Kehf suresi 9.-26. ayetler incelendi ve klasik-modern Kur'an yorumları çerçevesinde kıssanın Kur'an'da işlenişi tahlil edildi. Bu yapılırken kıssa üç kısma ayrıldı. Birinci kısımda kıssaya girişin yapıldığı ve kıssanın anlatıldığı 9.-21. ayetler ele alındı. Bu ayetler, Kıssanın Özet Bir

Biçimde Verilmesi (9-12), Olay, Kıyam, Amaç (13-16), Mağara Hayatı (17-18), Uyanma Ve Fâş Olma (19-21) şeklinde gruplara ayrılarak ele alındı.

Ashâb-ı Kehf hâdisesini kısaca özetleyerek kıssaya giriş yapılan 9.-12. ayetlerde "Ashâb-ı kehf ve'r-rakīm" terkibi, "kulaklarına vurduk" deyimi, on ikinci ayette belirtilen "iki hizip" gibi spesifik konular etrafında bu pasajla ilgili söylenenler tahlil edildi ve şu sonuçlara varıldı: *Ashâb-ı kehf ve'r-rakīm* terkibinde iki farklı gruptan değil de tek bir gruptan bahsedilmektedir. Kehf'in mağara anlamına geldiği konusunda ittifak olmakla birlikte *rakīm* kelimesinin neye işaret ettiği konusunda ihtilaf vardır. *Rakīm*in dağ, vadi, şehir yahut köpeğin adı olabileceği düşünüldüğü gibi "yazılı şey" anlamına geleceği de düşünülmüştür. Bu pasajda yer alan "kulaklarında vurduk" deyiminin uyuttuk anlamına geldiğine dair ortak bir kanaat olmakla birlikte bu deyimin dışarıyla ilişkinin kesilmesine işaret ettiğini ileri sürenler de vardır.

Kıssada anlatılan olayın ne olduğu ve bu hâdisede gençlerin neyi amaçladığının anlatıldığı 13.-16. ayetler ele alındığında, bu ayetlerle ilgili büyük görüş ayrılıklarının bulunmadığı görüldü. Hâdisenin bir grup gencin dinlerini yaşamak üzere eyleme geçiş hikâyesi olduğu konusunda müfessirlerin çoğu müttefik olduğu, sadece hâdisenin nasıl gerçekleştiği konusunda farklı rivayetleri kabul ettikleri tespit edildi. Burada kıssayı anlatmaya başlamadan önce Allah Teâlâ'nın kıssayı 'bihakkın' anlattığını zikretmesi sebebiyle, kıssalar bağlamında *hakk* kavramı üzerinde duruldu ve bu tabirle kastolunanın vakıaya mutabıklık olduğu sonucuna varıldı.

Bu birinci kısmın devamında 17-18. ayetler tahlil edilirken, tefsirlerin hemen hepsinin bu iki ayeti mağaranın konumu ve gençlerin mağarada zarar görmeden uyumaları için Allah'ın koyduğu tedbirlerle ilişkilendirdiği görüldü. Lakin bu ayetlerin mağara hayatının içeriden ve dışarıdan bakan gözlerle tasvirinden ibaret olduğu tespit edildi. 19-21. ayetlerde ise Allah'ın gençlerin uyandıklarını geçen süreyi sorguladıklarını, uyanınca rızık arayışına girdiklerini ve insanlar tarafından fark edildiklerini haber verdiği, tefsirlerde bu kısımla ilgili büyük farklılıkların olmadığı belirlendi.

İkinci kısımda bizzat Allah tarafından tartışmalı hususların sunulduğu 22. ve 25. ayetler incelendi. Yirmi ikinci ayette Allah Teâlâ gençlerin sayıları ile ilgili birkaç görüş

zikretmiştir. Klasik müfessirlerin çoğu ve modern müfessirlerden bazıları bu görüşlerden ilk ikisinin merdud, üçüncüsünün makbul olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu konudaki kanaatlerini çeşitli argümanlarla destekleyen bu müfessirlerin ortak kanaati Allah'ın bu ayeti kerime ile gençlerin doğru sayısını haber verdiği yönündedir. Ancak modern müfessirlerin çoğu bu üçüncü görüşün de diğerleri gibi Allah'ın başkalarının görüşlerini aktarmasından ibaret olduğu, Allah'ın burada sayılar konusunda farklı bilgilerin varlığını haber vererek aslında kıssanın mesajı ile hiçbir ilgisi olmayan bu gibi konularda fikir yürütülmemesini emrettiği düşüncesindedirler.

Yirmi ikinci ayete benzer bir durum yirmi beşinci ayette de görülmektedir. Allah Teâlâ mağarada kalınan süre olarak üç yüz yıl sayısını zikretmekte ve buna dokuz eklendiğini haber vermektedir. Söz konusu ayetle ilgili yorumlar incelendiğinde iki farklı yaklaşımın var olduğu görülmüştür. Bunlardan birincisine göre Allah burada gençlerin mağarada kaldığı süreyi bildirmiştir. İkincine göre ise bu ayet de tıpkı yirmi ikinci ayet gibi başkalarının görüşlerinin aktarılması ve Kur'an'ın nazil olduğu dönemde var olan ve daha sonra gençler hakkında ortaya çıkacak, Ashâb-ı Kehf hâdisesinden alınması gereken dersle ilgili olmayan konularda ortaya atılacak fikirlere yapılan bir eleştiriden ibarettir. Bu fikri taşıyanların çoğu modern müfessirlerdir.

Üçüncü bölümün son kısmında 23 ve 24. ayetler ele alındı. Bu iki ayet kıssaya yerleştirilmiş ara cümlelerdir ve asr-ı saadete hitap etmektedir. Adeta kıssadan ayrılmış ve Kur'an'ın ilk muhataplarına dönmüştür. Bu nedenle bu ayetler, ayetlerin tertibine riayet edilmeden "Kıssanın Asr-ı Saadete ve Günümüze Bakan Yönü" başlığı altında incelenmiştir. Bu ayetler Ashâb-ı Kehf'in başından geçen hâdiseyle değil, kıssanın anlatılmasının asr-ı saadete bakan yönüyle ilgilidir. Bu ayetlerle ilgili yorumlar incelenirken müfessirlerin çoğunun ayetin muhatabının Hz. Peygamber olduğu ve spesifik bir olaya işaret ettiği konusunda müttefik oldukları; bununla beraber bu iki ayetin sadece müminlere bir uyarı olarak zikredildiği, genel prensipler sunduğu kanaatini taşıyanların da var olduğu tespit edildi. Kıssanın asr-ı saadete bakan bu yönünün bu güne de dersler sunduğu gerçeğinden hareketle bu son kısımda hem bu ayetin hem de kıssanın tamamının günümüze bakan yönü ele alındı.

Çalışmanın neticesinde kıssanın Kur'an'da zikredilişi ile ilgili şu kanaatlere varıldı:

Ashâb-ı Kehf kıssası, Hz. Muhammed'i sıkıştırmak için sorulan nübüvveti ispat gayesi taşıdığı iddia edilen bir takım sorulara yanıt olarak indirilmiştir. Kur'an, gerçekleşmesi itibariyle olağanüstü olan bu hâdiseyi Allah'ın her an insanlığa sunduğu doğal-tabiî mucizelerin yanında pek de şaşılmaya değer olmayan bir hâdise olarak sunmuştur. Kıssayı özetleyerek yapılan bir girişin ardından kıssa, hisseyi/hisseleri gölgede bırakacak ayrıntıları zikretmeksizin mağara yârânının kıyamı, mağaraya sığınışı, uyuması, uyanması ve fâşolması muvacehesinde vakıaya mutabık olarak bihakkın anlatılmıştır. Bu sırada kıssanın anlatımını tamamlayıcı bir unsur olarak uyku halleri/mağara hayatları tasvir edilmiştir.

Kur'an, Ashâb-ı Kehf'in sayıları mağarada kaldıkları süre ile ilgili bazı görüşleri naklederek kıssanın mesajını geride bırakacak bilgililerle uğraşılmasını yasaklamış, kesin bilgi sahibi olunmayan konularda atıp tutmak yerine bu tür şeylerin bilgisini Allah'a havale edilmesini emretmiştir. Serdettiği bu bilgilerle insanların konuya dair bilgilerini tashih etme amacı gütmediği gibi bu bilgileri işin ehline ipucu olarak da sunmamıştır. Allah Teâlâ kıssayı anlatırken hitabı asr-ı saadete yöneltmiş ve ilâhî meşieti göz önünde bulundurmaksızın hiçbir işe niyetlenilmemesi/söz verilmemesi ilkesini vurgulamıştır.

Ashâb-ı Kehf hâdisesi ölümden sonraki yaşamın bir delili olsun diye meydana gelmiş; Kur'an'da zikredilirken de bu açıdan sunulmuştur. Her ne kadar müşriklere cevap niteliğinde zikredilse de ilahi rehberin bir parçası olarak bazı hisseler sunmuştur. Allah'ın birliği ve bu birliğe inanmanın gerekliliği, bu uğurda mücadele etmek, Allah'ın yeniden diriliş vadinin gerçek olduğuna inanmak, Allah'tan başka sığınılacak melce'in bulunmaması gerçeğinden hareketle her işte Allah'ın rahmet ve inayetine güvenmek, iradenin Allah'ın iradesi ile kayıtlı olduğunu göz önünde bulundurmak suretiyle Allah'ı hesaba katmadan hareket etmemek, kıssaların özü ile meşgul olup gerçek amacı dışında değerlendirmemek bu hisselerdendir.

EKLER

EK 1: Ashâb-ı Kehf İle İlgili Türkçe ve Arapça Yazma Eserlerin Listesi

Milli kütüphanede bulunanlar

Milli kütüphanede bulunan Ashâb-ı Kehf'e dair on yedi yazma eserden ikisi hususi olarak Ashab-ı Kehf için yazılmış eserler değildir. Bunlardan 1700lü yıllara ait *Mecmû'a-i ed'iyye* (Yz. A 7074) bir dua mecmuasıdır, içerisinde Ashâb-ı Kehf'in isimlerine dair bir bölüm içerir, dili Arapçadır. Diğeri ise el-A'cemî'nin *Terceme-i tuhfetü'l-mülûk* (Yz. A. 7912/8) adlı eseridir. Asıl konusu hastalıklar ve tedavileri olan eserin içerisinde Ashab-ı Kehf ile ilgili bir hadis yer alır.

Geriye kalanlardan bir tanesi Tarsus'taki Ashâb-ı Kehf ziyaretgâhı hakkında bilgi verir. Müellifi bilinmeyen *Fezâil-i Tarsûs* (Yz. B 489/18) adlı bu eser 1701 yılına aittir, dili Türkçedir. Diğer on dört eser ise Ashâb-ı Kehf'in hikâyelerini anlatmaktadır. Bu eserleri şöyle sıralamak mümkündür:

- Ömer es-Sâdık, *Kıssa-ı Ashâb-ı Kehf* (Yz. A661/3). Arap alfabesi ile yazılan metin Türkçedir. 1819 yılına aittir.
- Fakîrî, *Hikâye-i Ashâb-ı Kehf* (Yz. A 2461/8). Metin Türkçe olup Arap alfabesiyle yazılmıştır. 1700lü yıllara aittir.
- Hafız Hüseyin İbn Osman, *Hikâyet-i Ashâb-ı Kehf ve Takyânus* (06. MK. Yz. A 5156). 1838 yılına ait olan bu metin Türkçe olup Arap alfabesiyle yazılmıştır.
- Nisâbûrî, *Risâl fi Ashâb-ı Kehf* (06 MK. Yz. A 6754/11). 1735 yılına ait bu metin Arapçadır.
- Abdullah b. Mehmed Karakoyunlu, *Hikâyetu Ashâbi'l-Kehf* (06 Mil Yz A 5029/4). Dili Arapça olan metin 1884 yılına aittir.
- Mehmed Emîn Efendi, *Dâstân-ı Ashâb-ı Kehf* (01 Hk 1000/1). Dili Türkçe olan bu eser Adana İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda yer alır. Ayrıca Adnan Ötüken İl Halk Kü-

tüphanesi koleksiyonunda 06 Hk 44/1 arşiv numaralı bir nüsha daha bulunmaktadır. Eserin içerisinde Mehmed b. Bekir, Tarsus müftüsü Ali Efendilerin vakıf kayıtları vardır.

- Abd-Allâh b. Abbâs el-Kuraşî el-Hâşimî (3-68/619-687), *Kıssat-ü Ashâbi'l-Kehf* (01 Hk 169/4). Dili Arapça olan bu eser, Adana İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda yer alır. Ayrıca Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 06 Hk 4871/2 arşiv numaralı bir nüsha daha bulunmaktadır. Kitabın içerisinde çeşitli ayetler ve dualar vardır.
- *Menâkıb-ı Ashâb-ı Kehf* (Yz. A 8016). Müellifi bilinmeyen bu eser 1800lü yıllara aittir. Metin Türkçe olup Arap alfabesiyle yazılmıştır.
- *Hikâye-i Ashâb-ı Kehf* (06 MK. Yz. A 2683/1). Müellifi bilinmeyen bu eser 1800lü yıllara aittir. Metin Türkçe olup Arap alfabesiyle yazılmıştır.
- *Risâle fî Ashâb-ı Kehf* (55 Vezirköprü 855/2). 1678 yılına ait bu metin Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonunda yer alır. Dili Türkçedir.
- *Risâle fî kıssat-i Ashâbi'l-Kehf* (06 Mil Yz A 6812/4). Müellifi bilinmeyen bu eserin dili Arapçadır. İçerisinde bu kıssanın yanında Beyzâvî tefsirinden kısa sure nakilleri, İnşikāk-ı Kamer, Sebe şehri ve Hz. Ali ile ilgili rivayetler vardır. 1700lü yıllara aittir.
- *Esmâ-u Ashâbi'l-Kehf* (06 Mil Yz A 6925/5). Eser, Kur'an'daki darb-ı meseller hakkındadır. Dili Türkçe olan bu metin 1700lü yıllara aittir.
- *Esmâ-u Ashâbi'l-Kehf* (06 Mil Yz A 6924/9). Dili Arapça olan bu metin Ashâb-ı Kehf'in isimleri hakkındadır.
- *Hikâyet-i Ashâbü'l-Kehf* (06 Mil Yz A 3755/20). 1800lü yıllara ait olan bu metin bir halk hikâyesidir. Dili Türkçedir.[413]

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde bulunanlar

- Mehmed Emîn Efendî, *Hikâyât-i Ashâb-i Kehf* (34 Sü-Tarlan 94/2). Süleymaniye Ali Nihat Tarlan Koleksiyonunda bulunan eserin telif yahut istinsah tarihi belli değildir. İçindeki XVIII. yüzyıl tezhipli mihrabiyesinden bu dönemde istinsah edildiği sonucuna varılabilir. Dili Türkçedir.
- Vânî Mehmed b. Bistâm Huşâbî (öl.1096/1695), *Kıssa-i Ashâb-ı Kehf* (Y-182/2). Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Koleksiyonu'nda bulunan eserin dili Türkçedir.

---

[413] Bu liste hazırlanırken Kültür ve Turizm Bakanlığının https://www.yazmalar.gov.tr/ web sitesinden istifade edilmiştir. Ayrıca kitaplar Milli Kütüphane Başkanlığının http://www.mkutup.gov.tr web sitesinden karşılaştırılmış ve kitapların tarihleri konusunda burada verilen bilgiler esas alınmıştır.

Millet Kütüphanesinde bulunanlar

- *Eshâb-ı Kehf Hikâyesi* (34 Ae Roman 47). Müellifi belli olmayan bu eser h. 1201 tarihinde istinsah edilmiştir. Ali Emîrî Koleksiyonunda bulunmaktadır.
- Abdülkerim b. İbrahim el-Cîlî, *el-Kehfve'r-rakīm fî şerh-i bismillahi'r-rahmani'r-rahîm* (34 Ae Arabi 192/1). Ali Emîrî Koleksiyonunda bulunmaktadır, dili Arapçadır.[414]

İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları koleksiyonunda bulunanlar

- Ahmed Râsih Balıkesrî, *Vasf-ı Eshâb-ı Kehf ve Rakīm*. Bu koleksiyonda eserin iki nüshası bulunmaktadır. (R.1495) arşiv numaralı nüshanın istinsah tarihi 1768, (R. 1499) arşiv numaralı nüshanın istinsah tarihi ise 1669'dur.
- Lâlî-zâde Abd el-Bâkî b. Muhammed (öl.1159/1746). *el-Kehf ve'r-Rakīm terceme-i insân-ı kâmil* (H.265). Dili Türkçe olan bu metin 1754 yılında Mehmed Sâdık tarafından istinsah edilmiştir.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı

- *Kıssa-i Ashâb-ı Kehf* (1293/7). Müellifi bilinmeyen bu eser Osman Ergin Türkçe Yazmaları koleksiyonunda bulunmaktadır.
- *Fezâi'l-i Eshâb-ı Kehf ve'r-Rakīm* (1141/2). Müellifi bilinmeyen bu eser Osman Ergin Türkçe Yazmaları koleksiyonunda bulunmaktadır.

İstanbul Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe Yazmaları

Hikâye-i Ashâb-ı Kehf (301/9). Müellifi belirtilmeyen bu eserin istinsah tarihi 1822'dir.

İstanbul Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi

- *Risâlet-ü fi kıssat-i Ashâbi'l-Kehf* (34 Atf 1362/4). Dili Arapçadır.
- *Risâle-i hikâye-i Ashâb-ı Kehf* (34 Mzp 78/4). Mehmet Zeki Pakalın Koleksiyonunda yer alan bu eserin dili Arapçadır.

[414] Bu eserin nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. Örneğin, Âtıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi Arşiv No:34 Atf 365/1; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Arşiv No: 27 Hk 263; Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Arşiv No: 16 Or 643/8 vd.

İstanbul Nûruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi

- Muhammed Emin, *Dasitân-i Ashâb-i Kehf* (34 Nk 4943/4). Dili Türkçedir.

İstanbul Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi

- *Esmâ-u Ashâbi'l-Kehf* (34 Ha 352/5). Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonunda yer alan bu eserin dili Arapça'dır. Konusunun Hıristiyan Dini olarak belirtilmesi ilginçtir.

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi

- Hasan b. Muhammed ez-Zibârî (öl. 1050/1640 civarı). *Kıssat-ü Yunus (a.s.) ve Eshabi'l-Kehf* (27 Hk 144/11). Dili Arapça olan bu eser Gaziantep İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda yer almaktadır.
- *Kısset-ü Ashâbi'l-Kahf* (42 Kon 5912/2). Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunmaktadır.
- *Kıssatü'l-Ashâbi'l-Kehf* (47 Hk 89/2). Mardin İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda yer alan bu eserin dili Türkçedir.
- *Şerh-u esmâ-ı Ashâbi'l-Kehf* (42 Kon 2785/9). Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunmaktadır. Müellifi bilinmeyen bu metnin Dili Türkçedir.
- *Risâle fi Eshâbi'l-Kehf* (42 Kon 3575/5). Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunmaktadır.
- *Hikâyet-ü Yûnus aleyhisselâm ve Eshâbi'l-Kehf* (42 Kon 3159/13). Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda yer almaktadır.

Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi

- Mehmed Emîn, *Hikâye-i Ashâb-ı Kehf* (19 Hk 835/1). Türkçe.
- Nûrî, *Risâle fî Ashâbi'l-Kehf* (19 Hk 951/2). Dili Türkçe olan eser, 1852 yılında Seyit Osman tarafından istinsah edilmiştir.

Manisa İl Halk Kütüphanesi

- *Kıssat-ü Ashâbi'l-Kehf* (45 Hk 1516/1). Müellifi belirtilmeyen bu eserin dili Arapçadır.

Yurtdışındaki Yazmalar

- *Dâstân-ı Ashâb-ı Kehf ve sırr-ı gozeşte-i işân* (Fransa Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları). *Fransa'da* Fransa Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonunda bulunur. Yedi uyurların hikâyesini anlatan bu eserin dili Türkçedir.
- *Kıssa-i Ashâb-ı Kehf* (Sloane 7867/2). İngiltere'de, İngiltere Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonunda yer alır. Dili Türkçe bu metnin istinsah tarihi 1746'dır. Eser Hikâye-i Dakyânûs adıyla da bilinir.
- Mevlânâ Sünnî, *Şerh-i Manzûme-i Esmâ-i Ashâb-ı Kehf* (MS Turk. e. 38/6). Oxford'da Bodleian Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonunda bulunan bu eserin dili Türkçedir.
- *Ashâbu'l-Kehf ve Ashâbu'l-Uhdûd ve Ye'cûc ve Me'cûc* (Mecâmi Türkî Talat 106). Dili Türkçe olan bu eser Kahire'de Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonunda yer alır.
- *Kıssa-i Ashâb-ı Kehf* (m Mecâmi Türkî 6). Kahire'de Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonunda yer alır. Dili Türkçe olan bu metin 1761 yılında Tevkiîzâde Halîl b. Ali b. Halîl tarafından istinsah edilmiştir.[415]

[415] İdris Şengül, Tunus kütüphanesinde bulunan sadece Kur'an kıssalarının işlendiği müstakil eserler sınıfında yer verdiği kaynaklar arasında yazma olarak Tunus Milli Kütüphanesi 895 no'lu eser olarak geçen *Kıssat-ü Ehli'l - Kehf: Abdullah İbn-i Abbas'*ı saymaktadır. Yine aynı yazar sadece bir veya birkaç kıssanın ele alınıp incelendiği eserler arasında *Ashâbu'l Kehf ve'r Rakīm: Atiyye Abdul-Mu'ti Zahide*'yi (1977) saymaktadır. bk. Şengül, Kur'an Kıssaları Üzerine, İzmir: 1994, 34. Faruk Sümer de F. Jourdan'dan nakille Paris Milli Kütüphanesinde Ashâb-ı Kehf hakkında İbn Abbas'a isnat edilen bir risalenin olduğunu söyler. Sümer *Eshabü'l-Kehf* adlı eserinde bu risaleyi Fransızca tercümesinden Türkçeye aktarmıştır. bk. Sümer, 59-66.

Ek 2: Bilirkişi ekip başkanı Prof. Dr. Abdulluh GÜNEN'in mahkemeye sunduğu raporun üst yazısı:

T.C.
AFŞİN SULH HUKUK MAHKEMESİ
SAYIN HAKİMLİĞİNE

DOSYA NO **:** 2004/18 D.İş

KONUSU **:** Bilirkişi raporudur.

Sayın Hakimliğinizce 19.04.2005 tarihli kararla ''Afşin Eshab-ı Kehf külliyesinde Eshab-ı Kehf mağarasına düşen güneş ışınlarının açısının tespiti için 07.05.2005 tarihinde bilirkişi olarak Prof. Dr. Abdullah GÜNEN tarafından keşif mahallinde inceleme yapılarak mahkemenize 08.06.2005 tarihinde ön rapor sunulmuştur. Ön raporda, konunun Astronomi ve Uzay bilimleri ile de ilgisi olması vurgulanarak bu alanda iki bilim adamının bilirkişi heyetine dahil edilmesi tavsiye edilmişti.

Hakimliğinizce bu öneri dikkate alınarak, Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Astronomi ve Uzay Bilimleri öğretim üyeleri **Yrd. Doç. Dr. Zekeriya MÜYESSEROĞLU** ve **Yrd. Doç. Dr. Birol GÜROL**'u bilirkişi heyetine dâhil edilmiştir. Bilirkişi heyeti **Prof. Dr. Abdullah GÜNEN** başkanlığında 24.06.2005 tarihinde saat 04:30'da keşif mahallinde hazır bulunarak güneşin doğuşunu ve mağaraya girişini gözlemleyerek gerekli inceleme ve ölçümleri yapmıştır. Bilirkişi heyetinin yapmış olduğu inceleme sonucu, mahkemenize tevdi edilmek üzere ekteki raporda sunulmaktadır.

Takdir yüce mahkemenindir. 22.07.2005

Prof.Dr. Abdullah GÜNEN

G.Ü. Kastamonu Fen-Edebiyat Fakültesi Dekânı

Eki: Üç adet Bilirkişi raporu

(Kroki ve tablodan mürekkep 4 sahife)

Ek 3: Bilirkişi Raporu

Konu : Afşin Eshab-ı Kehf Külliyesi'nde bulunan mağara içine Güneş ışığının düştüğü açı ve mağaranın ışık gördüğü zaman aralığının tesbiti.

Yöntem : Konunun sonuca ulaştırılması için aşağıdaki işlemlerin yapılmıştır;

i) Olay yerinin enlem ve boylamının belirlenmesi (konum saptama),

ii) Mağara ağzı doğrultusunun belirlenmesi (mağara ağzının coğrafik kuzey doğrultusu ile yaptığı açı),

iii) Farklı tarihler için Güneş'in doğma/batma zamanları ve konumunun belirlenmesi,

iv) Güneş ışığının hangi konumlarda mağara ağzına düştüğünün saptanması.

Not : Bölgenin tarihi gelişimi içinde mağaranın önüne inşa edilen ek yapılar bu hesaplamada dikkate alınmamıştır.

Gözlem ve ölçümler : Üç kişiden oluşan bilirkişi heyetimiz, yukarıda belirtilen ölçümlerin yapılması için, 24 Haziran 2005 tarihi saat 04:30 da (ileri yaz saati uygulamasına göre) olay yerine gitmiştir. Saat 05:22'de Güneş'in ufkun üstüne çıktığı ve ışığın o anda mağara içine düştüğü gözlenmiştir. Mağara ağzının yöneldiği doğrultu göz önüne alındığında Güneş'in batışı sırasında hiç ışık almayacağı belirlenmiş ve bundan sonraki ölçüm ve hesaplar Güneş'in doğduğu konum ve sonrasındaki hareketi üzerine yapılmıştır.

Eshab-ı Kehf Külliyesinin enlem ve boylamı GPS (Global Positioning System, Küresel Yerbulma Sistemi) aleti ile (□6 metre duyarlıkta) ölçülmüştür. Bulunan değerler:

Mağara ağzına ilişkin doğrultunun belirlenmesi amacıyla pusula kullanılmıştır. Yapılan ölçümler sonucunda mağara ağzına ilişkin doğrultunun manyetik kuzey (azimutu) doğrultusu ile 115□ açı yaptığı belirlenmiştir. Pusuladan okunan yönlerin manyetik kuzey kutbuna göre olması, buna karşın Güneş doğrultusunun coğrafik kutba göre belirlenmesi nedeniyle pusuladan okunan değer düzeltilmiştir. Afşin Eshab-ı Kehf Külliyesi'nin bulunduğu konum ve ölçüm yapılan tarih için bu düzeltme değeri 5□ olarak hesaplanmıştır. Buna göre mağara ağzı doğrultusu coğrafik kuzey ile 110□ lik açı yapmaktadır. Söz konusu coğrafik yönler ve diğerleri, ekte sunulan (Külliye'ye ilişkin, T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan) proje üzerinde gösterilmiştir.

Güneş'in doğma/batma zamanı ve konumları : Buradaki hesaplar için bilirkişi heyetimizce hazırlanmış bir bilgisayar programından yararlanılmıştır. Doğma zamanına ait konumlar azimut açısı olarak verilmiştir. Azimut açısı, kuzeyden doğuya doğru 0□ ile 360□ açı derecesi olarak dikkate alınmıştır. Çizelgede üçüncü sütunda verilen güneşin mağara içine düşme açısı, mağara ağzı doğrultusunun coğrafik kuzey ile yaptığı 110□ açı derecesi ile 2. sütundaki azimutu arasındaki fark alınarak bulunmaktadır. Ayrıca çizelgede 2005 yılı için farklı tarihlerde Güneş'in doğduğu doğrultu, mağarayı aydınlatma süreleri verilmiştir.

Sonuç : 13 Mart ile 1 Ekim tarihleri arasında (202 gün) Güneş doğarken mağara, içine düşen Güneş ışınları tarafından aydınlatıldığı belirlenmiştir. (10 dakika ve daha uzun süre ile). Yılın en uzun günü olan 21 Haziran tarihinde Güneş 59□.6 azimut açısı yani 50□.4 derece ile doğmakta ve mağara içi, saat 05:22:07 den 09:29:31'e kadar ışık almaktadır. Mağaraya ışığın 1 saat ve daha uzun süre ile düştüğü gün sayısı toplam 170 (28 Mart ile 14 Eylül tarihleri arası) olarak tespit edilmiştir. 22 / 07 / 2005

Prof . Dr. Abdullah GÜNEN

G.Ü. Kastamonu Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı

Yrd. Doç. Dr. Zekeriya MÜYESSEROĞLU
A.Ü. Fen Fakültesi
Astronomi ve Uzay Bilimleri

Yrd. Doç. Dr. Birol GÜROL
A.Ü. Fen Fakültesi
Astronomi ve Uzay Bilimi

Ek 4: Ashâb-ı Kehf'e ait olduğuna inanılan bazı mağaraların ve mağara çevresindeki yapıların resimleri



Ürdün Recîb köyü, Ashâb-ı Kehf mağarası ve Câmiî.



Afşin Ashâb-ı Kehf mağarası.



Afşin Ashâb-ı Kehf mağarası.



Tarsus Ashâb-ı Kehf Mağarası.



Tarsus Ashâb-ı Kehf Mağarasında Gençlerin uyuduklarına inanılan yer.



Efes Yedi Uyurlar Mağarası.

TABLOLAR

Tablo 1: Ashâb-ı Kehf'i oluşturan gençlerin tarihsel kimliği ve isimleri.

	Gençlerin kimliği	İsimleri
Hıristiyan Kaynakları	Hz. İsa'nın dinine tabi yedi asil genç.	Maximian, Malchus/Marchus, Martinian, Dionisius, Iohnnes, Seraphion, Constantinus.
Taberî	Şehrin ileri gelenlerin çocukları./Hz. İsa (a.s.)'ın dini üzerine Müslüman gençler.	Mahsimilininâ/Maksilminâ, Yemliha, Martus, Keşevtuş, Birunis, Dinmûs, Yetunis, Kâlûs (İbn Abbas'tan)
Râzî	Şehrin önde gelen kimseleri yahut bu kimselerin çocukları.	Yemliha, Mekselina, Mislisna, Mernus, Debernus, Sâdenus, çoban (Hz. Ali'den)
Mâtürîdî	–	–
Zemahşerî	Hz. İsa (a.s.)'ın dini üzerine Müslü-man gençler.	Yemliha, Makşelitya, Meşlina, Mernûş, Debernûş, Şâdenûş, Çoban (Hz. Ali'den)
Bursevî	–	–
Elmalılı	Rum ehlinin üst tabakasında yer alan din-i İsa üzere iman-ı tevhid eden gençlerdir.	Maksimyanns, Malkûs/Margûs, Martinynanus, Konstanitnos, Diyonisyus, Yohanis, Sürasiyu (Grand Ansiklopediden)
Mevdûdî	Hz. İsa'nın tebliğ ettiği din onun vefatından sonra Roma imparatorlu-ğunda yayılmaya başladığında putpe-restlikten vazgeçip Allah'ı rableri olarak kabul eden bir grup genç.	–
Muhammed Esed	Essenien mezhebi mensubu bir grup: Kumran Cemaati	–
Muhammed Hamîdul-lah	Essenien mezhebi mensubu bir grup: Kumran Cemaati	–
Mevlana Muhammed Ali	Aramatyalı Yusuf ve beraberindeki on iki havari.	–

Tablo 2: Gençlerin yaşadıkları şehir, sığındıkları dağ, mağaraya sığındıkları ve mağaradan çıktıkları dönemler, uyudukları süre

	Gençlerin yaşadıkları şehir	**Sığındıkları Dağ**	**Mağaraya sığındıkları ve mağaradan çıktıkları dönemler**	**Uyudukları süre**
Hıristiyan Kaynakları	Efes (Ephesus)	Anchilus/Celius/Celion	Decius (249-251)-II. Theodosious (408-450)	372/ 362/ 307
Taberî	Efsus	Bencülüs	Dekyanus-Tîzisus	309
Râzî	Efsus/Tarsus	Bencilüs	Dekyanus-?	309
Mâtürîdî	–	–	–	–
Zemahşerî	Efsus/Tarsus	–	Dekyanus-?	300+9
Bursevî	Efsus/Tarsus	Bencülüs	Dekyanus-Tîzisus	300+9
Elmalılı	Tarsus ya da Afşin	Benclüs	Dekyanus-?	–
Mevdûdî	Efes	–	Decius-II. Theodosius (250-447)	197
Muhammed Esed	Filistin/Ölü Deniz ve çevresi	–	–	–
Muhammed Hamîdullah	Filistin/Ölü Deniz ve çevresi	–	–	–
Mevlana Muhammed Ali	Glastonbury (İngiltere)	–	–	–

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk b. Hemmâm, **el-Musannef.** 2. Basım. Beyrut: el-Mektebetü'l İslâmî, 1983.

Afşaroğlu, Ali. **Eshab-ı Kehf ve Rakıym: (Mağara Arkadaşları).** İstanbul: Hilal Yayınları 2000.

Ahmed b. Hanbel. **Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel**. Şuayb el-Arnavût, Muhammed Nuaym, İbrahim ez-Zeybek (nşr). Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1998.

Akgündüz, Ahmet ve diğerleri. **Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Ashâb-ı Kehf.** İstanbul: Tarsus Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 1993.

Albayrak, Fatma Köksal. "Kur'an'ın Işığında Zülkarneyn Kıssası", **Yayımlanmamış Doktora Tezi.** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Albayrak, Kadir. "Nestûrîlik", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.** XXXIII. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Alparslan, Yaşar. **Eshab-ı Kehf Vukû'u Şüyû'u**. Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2010.

Aras, Ahmed. "Anadolu Kültüründe Yedi Uyurlar" **Türk-İslam Medeniyeti Akademik Arastırmalar Dergisi**, Sayı. 6, Temmuz 2008, ss. 87-93.

Ateş, Süleyman. **Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali**. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1994.

Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. **Sahîhu'l-Buhârî**, İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, t.y.

Bursevî, İsmail Hakkı, **Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân**. Abdullatif Hasan Abdurrahman (nşr.) Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.

Collaco, Gwendolyn. "With Sleep Comes a Fusion of Worlds: The Seven Sleepers of Ephesus Through Formation and Transformation" **Senior Capstone Projects**. Paper 3. (2011).

Çelik, Mehmet. "Süryaniler", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.** XXXVIII. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Çelik, Ömer. **"Tek Kaynak İki Irmak" Kur'an'dan Teknolojik Yansımalar**. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2009.

Çubukçu, Asrî. "Habib b. Mesleme", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.** XIV. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Dârimî, Ebû Muhamed Abdullah b. Abdurrahman. **Müsnedü'd-Dârimî ma'rûfun bi sünenü'd-Dârimî**. Hüseyin Selim Esed (nşr.) Suûdî Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Demirci, Abdullah. "Türk Kültüründe Yedi Uyurlar Kültü Ve Edebi Dönüşümleri", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhâdî b. Derviş. **et-Tefsirü'l-hadîs: Tertîbü's-süver hasebü'n-nüzûl.** 2. Basım. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, **Sünen-ü Ebî Dâvûd**, Hıms: Dârü'l-Hadis, 1983.

Ebû Hayyan Endelüsi, Esirüddin Muhammed b. Yusuf Ceyyani. **Tefsîrü'l-bahri'l-muhît.** 2. basım. y.y.: Dârü'l-Fikr, 1983.

Ersöz, İsmet, "Ashâb-ı Kehf", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.** III. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Esed, Muhammed. **Kur’an Mesajı**. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (çev.). İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.

Fayda, Mustafa. “Hz. Muhammed’in Necranlılarla Görüşmesi ve Mübâhale”. **İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**. Sayı. 2, 1975, ss. 143-149.

Gezer, Arif. “Hadis Edebiyatında Ashâb-ı Kehf”. **Uluslar Arası İnanç Turizmi ve Ashâb-ı Kehf Sempozyumu**. Kahramanmaraş: 2013.

Gibbon, Edward. **Decline and Fall of the Roman Empire.** London: Electric Book Co., 2001.

Guidi, Ignazio. “Seven Sleepers”, **Encylopedie of Religion And Ethics.** Edinburgh: T. & T. Clark, 1925.

Hâkim en-Nisâbûrî, **el-Müstedrek ale’s-sahîhayn**, Kâhire: Dâru’l-haremeyn, 1997.

Halefullah, Muhammed Ahmed. **Kur’an’da Anlatım Sanatı**. Şaban Karataş (çev.). 3. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. **Kur’an Öyküleri II**. Ahmed Sarıkaya (çev.). Konya: Kitap Dünyası Yayınevi, t.y.

Hamîdullah, Muhammed. **Aziz Kur’an**. Abdulaziz Hatip (çev). İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

____________________ **İslam Peygamberi**, Salih Tuğ (çev.). 3.basım. İstanbul: İrfan yayınları, 1980.

İbn Atıyye el-Endelüsi, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib. **el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz.** Muhammediye: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1975.

İbn Hibbân, Hâfız Ebû Hâtim Muhammed, **Sahîh-u İbn Hibbân: el-Müsnedü’s-Sahih ale’t-tekasim ve’l-envâ.** M. Ali Sönmez, Halis Aydemir (nşr.). Katar: Dâru İbn Hazm, 2012.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. **es-Sîretü'n-nebeviyye**. Muhammed Ali Kutub, Muhammed Delibalta (nşr.). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.

İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l Fidâ İsmail, **Tefsiru'l-Kur'ân'il-'azim**, Kâhire: el-Fârûku'l-hadîsiyye li't-tab'at-i ve'n-neşri, 2000.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali. **Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr**. Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1964.

İsfehânî, Râgıb, Hüseyin b. Muhammed. **Müfredât-ü elfâzi'l-Kur'ân**. Safvân Adnân Dâvûdî (nşr.). Kum: Talîatü'n-Nûr, h.1429.

Jacobus de Voragıne, **The Golden Legend Lives of The Saints.** Wıllıam Caxton (çev.). London: Cambrıdge Unıversıty Press, 1914.

Karaman, Hayreddin ve diğerleri. **Kur'an Yolu**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2007.

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1997.

Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir. **el-Muvattâ**. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, h. 1412.

Mâlik, Fazlurrahman. **İslam ve Çağdaşlık.** Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu (çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.

Massignon, Louis. "Le Culte Liturgique et Populaıre des VII Dormants Martyrs D'Ephese (Ahl al-Kahf): Trait D'union Orient-Occident Entre L'İslam et La Chrétienté", **Opera Minora III.** Y. Moubarac (hzl.). Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1963.

Mâturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**. Murat Sülün (nşr.). İstanbul: Mizan Yayınları, 2009.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. **en-Nüket ve'l-'uyûn**. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.

el-Mecdûb, Ahmed Ali. **Ehlü'l-Kehf fi't-Tevrat ve'l-İncil ve'l-Kur'an**, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, 1990.

el-Mevdûdî, Ebü'l-'Alâ. **Tefhîmü'l-Kur'ân**. Muhammed Han Kayanî ve diğerleri (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mevlânâ Muhammed Ali, **The Holy Quran**. Ender Gürol (çev.). Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, 2008.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî. **Sahîh-u Müslim**. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.

Neal, Traci. "The mystery of the Seven Sleepers" **Catholic Digest**, Vol.75, No. 6, Nisan 2011, ss. 18-24.

Nedvî, Ebü'l-Hasan Ali el-Haseni. **Din ile Maddecilik Arasında Ezeli Savaş: Kehf Suresi'nin Düşündürdükleri.** Hüseyin Küçükkalay (çev.). Ankara: İslami Neşriyat Yayınevi, 1975.

Nedvî, Selmân Âbid. **Teemmülâtün fi şahsiyeti Zilkarneyn.** Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.

Nesâi, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, **Sünen-i Nesâi**, Halep: Mektebü'l-Metbûâtü'l İslâmî, 1986.

Özemre, Ahmet Yüksel. "Louis Massignon (1883-192)" 28.02.2005. http://ozemre.com/louis-massignon-1883-1962 (22.03.2014).

Özkuyumcu, Nadir. "Asrı Saadette Hrıstiyanlarla İlişkiler", Vecdi Akyüz (Ed.). **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam** içinde. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994, ss. 381-416.

Öztürk, Mustafa. **Kıssaların Dili**. 2. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. **et-Tefsiru'l-kebîr**. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1990.

Sert, Özlem. “Hıristiyan ve İslam Kültürlerinde Eshâb-ı Kehf (Yedi Uyurlar) İnancı”, **Yüksek Lisans Tezi**. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Sertkaya, Süleyman. “Konulu Tefsir Metodu Işığında Kehf Sûresinin Tahlili”, **Yüksek Lisans Tezi.** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Sülün, Murat. **Kur’ân Kılavuzu**. 2. Basım. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

___________. Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı. İstanbul: Çağrı Yay. 2012.

Sümer, Faruk, **Eshâbü'l-Kehf : (Yedi uyurlar).** İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1989.

Şentürk, Mustafa. “Kur’ân’da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kehf”. **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt: 2, Sayı:3, Temmuz 2013, ss. 224-237.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. **el-Mîzân fî tefsiri'l-Kur'ân**. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü’l-alemi li’l-Matbûât, 1972.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, **el-Câmî‘u’l-beyân ‘an te’vîl-i âyi’l-Kur’ân**, y.y.: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003.

Taşpınar, İsmail. “Hz. İsa Döneminde Bir Münzevi Cemaat: Essenîler”, **Köprü**, Sayı. 93, 2006, ss.

Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra. **Sünenü’t-Tirmizî.** Mustafa Muhammed Haynü’z-Zehebi (nşr.). Kahire: Dârü’l-Hadîs Yayınları, 1999.

Türkoğlu, Selçuk. **Efes’in Öyküsü**, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1986.

Winternitz, M. **Hint Halk Destanları: Ramayana, Mahapharata, Harivamşa.** Korhan Kaya (çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1994.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. **Hak Dîni Kur’ân Dili**, İstanbul: Eser Neşriyat, 1993.

Yinanç, Refet. “Eshab-ı Kehf Vakıfları” **Vakıflar Dergisi.** Sayı 10. ss. 311-319.

Yücel, Akın. “Bası Yaraları Tanı Ve Tedavisi”. **İ.Ü Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Sempozyum Dizisi No: 67 Yara Bakımı Ve Tedavisi**. İstanbul: Aksu Basım Yayım, 2008.

Zabyan, Muhammed Teysir. **Mevki‘u Ashâbi’l-Kehf ve zuhûru’l-mu‘cizeti’l-Kurâniyyeti’l-kübra.** Kahire: Dâru’l-itisam, 1978.

Zemahşerî, Ebu’l Kāsım Cârullah Muhammed b. Ömer, **el-Keşşâf an hakāik-i gavâmi-zi’t-tenzîl ve uyûni’l-akāvîl fî vücûhi’t-te’vîl.** Dr.Semir Şems (nşr.). Beyrut: Dârü’l Ma‘rife, 2005.